دِراسَات

أُدبية ولغويّة وإسلاميّة

باللّغَة الإنجليزيّة

إعداد

قِسم اللغَة العَربيّة



دار العلوم العربية

بيروت - لبنان

دراسات

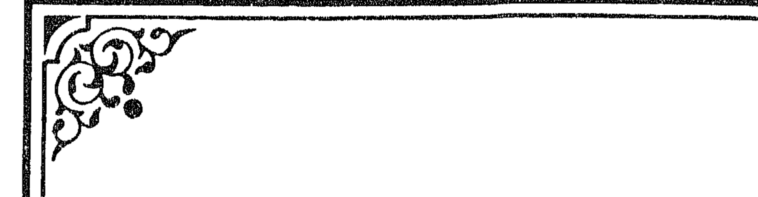
أدبية ولغوية وإسلامية

باللغة الإنجليزية



الطبعة الأولى
١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

الناشر
دار العلوم العربية
للطباعة والنشر
مقابل جامعة بيروت العربية
بناية عنان
هاتف : ٣٠٧١٧٣
ص.ب : ٩٥٣٥ - ١١
بيروت - لبنان



المقال الأول

عن الشعر العربي



الشعر

« **الشعر** » : أقدم أدب للعرب الشعر ، ولكن أبعد الأشعار قدماً لا يجاوز وجوده سنة ٥٠٠ م . ولسنا نعلم شيئاً عن نشأتها . وقد انتهى إلينا اسم الرجل الذي نظم القصيدة الأولى . ولعل السبب في ذلك أن العرب كانوا ينفرون من أن تكون هناك فجوات بين كل ما يتصل بالتاريخ .

ولقد خضع الشعر طيلة الفترة التي سبقت الإسلام لجملة من التقاليد ، كتلك المطالع التي كانت ذات طابع واحد ، وهذه الأوصاف التي تواضعوا عليها ، وتلك الذخيرة من التشبيهات ، وهذه النخبة المحدودة الملتزمة من الموضوعات .

ويدل هذا على أن الشعر كان له تاريخ سابق طويل . وحتى لأحد الشعراء أن يشكو أن من تقدموه لم يتركوا له شيئاً يقوله[١] .

وبالإضافة إلى هذا توحي عبارة الشاعر « دعنا نبك كما بكى ابن خذام »[٢] بأنه كان يحو نحواً جدبداً في فنه . وواضح أن الشعر كان وثيق الصلة بالسجع في الكلام العاطفي ، والراجح أن بعض أوزانه نشأ من أغاني حداة الإبل أو الفرسان . وكان هناك ، فيما يتعلق بالشعر ، شيء غريب كما تدل التسمية . فالشاعر هو الإنسان ذو المعرفة الخارقة ، الذي يعلم الأشياء الخافية

---

(١) يشير إلى قول عنترة . « هل غادر الشعراء من متردم » أي يدعوا مقالاً لقائل

(٢) يشير إلى قول امريء القيس :

عوجا على الطلل المحيل لعلنا   نبكي الديار كما بكى ابس حذام

عن عامة الناس ، وكان يستلهم القوى الخفية ، وله شيطان يأنس به ، ويظهر ذلك أجلى ما يكون في فن الهجاء . وكان هذا الفن في نشأته هُجوماً روحياً على الأعداء ، يؤازر الهجوم المادي بالسيوف والحراب ، ومحاولة لإهلاكهم بقوى خارقة . وكان إلقاء مثل هذا الشعر مصحوباً بحركات رمزية . وهذه علاقة أخرى بين الشعر والسجع ، لغة الكهان والسحرة . ومع أن الاعتقاد في القوة السحرية للشعر ضاع إلى حد بعيد في الأزمنة القديمة إلا أن الأشعار التي تبدو لنا غير ذات دلالة على هذه القوة كان لها أثر مهلك على أولئك الذين وُجهت إليهم .

أما عن الشكل فالشعر العربي يتألف من الوزن والقافية . وباستثناء الرجز ، تتكون جميع أوزان الشعر العربي من شطرين مع قافية في نهاية الشطر الثاني . والوزن كمي والحرية واسعة في إحلال مقاطع طويلة محل مقاطع قصيرة وكذلك العكس : ومن الأفضل حقاً أن نقول إن بعض المقاطع ثابت سواء كانت طويلة أو قصيرة ؛ أما بعضها الآخر فتغييره مباح . وكانت القاعدة التقليدية ، وهي أن المقطعين القصيرين يساويان مقطعاً طويلاً ، متبعة في بحرين . واستعمل شعراء ما قبل الإسلام خمسة عشر بحراً ، وأضيف إليها بحر فيما بعد . ولم يستعملوا الرجز في القصائد الطويلة ، فقد كانوا يرونه غير وقور لا يرقى إلى جلال الشعر ، فاستخدموه أكثر ما استخدموه في الأشعار المرتجلة . وفضلاً عن هذه البحور ، عالج الشعراء ، أحياناً ، بحوراً أخرى ، لكنها لم تصادف حظوة واعتبرت شذوذاً . وقد تتضمن القافية عدداً من المقاطع يبلغ الثلاثة ولكل بيت في القصيدة كلها نفس القافية ، أما البيت الأول فينتهي كل شطر فيه بنفس القافية . ولم يكن معروفاً إلا شكلاً واحداً للشعر ، هو القصيدة بقافيتها الواحدة ووزنها الواحد ، ويتراوح طولها بين ثلاثين وبين مائة وعشرين بيتاً ، ولا يعرف تفسير مقنع لهذا الاسم « القصيدة » . وتوجد أجزاء كثيرة من قصائد والراجح أنها لم تكن في يوم ما أكثر من أجزاء . ولم يكن للقصيدة في أول الأمر خطة ثابتة سوى أنها كانت دائماً ، على وجه التقريب ، تبدأ بالوقوف على الأطلال التي كان الشاعر يتعرف عليها باعتبارها مشهداً للنسيب . وقد يتلو هذا وصف لناقته في رحلة في جوف الصحراء ـ الليل هو المفضل لمثل هذه

الرحلة ـ أو وصف لصيد بقرة وحشية أو ، في الواقع ، أي شيء يختاره الشاعر ، وكان ذكر بسالته الحربية أو بسالة قبيلته موضوعاً شائعاً مألوفاً . ومن العسير في كثير من الأحيان أن نقول إن القصيدة كان لها غرض ما . فالشاعر يتكلم لأنه يجب أن يتكلم . وبعد فترة من الزمن كانت القصيدة مقيدة بقواعد ثابتة . وكان التتابع المنتظم للموضوعات هو : المطلع الغزلي ، ووصف الناقة ، والرحلة ، وأخيراً الموضوع الأساسي ؛ وكان في الغالب مدحاً في أحد العظماء ، أملاً في نيل عطائه . وهنا يظهر وجهان للحياة : وجه ماجن حيث يشرب الرجال ويقامرون بمالهم ويقدمون الهبات للفتاة التي تملأ أقداحهم وتغني ، وبذلك يرفعون من سمعة قبائلهم في الكرم ؛ ووجه جاد حيث ينفق شيخ القبيلة ماله في إطعام المحتاجين ، والجميع على أهبة لامتشاق الحسام دفاعاً عن شرفهم . ولو أن العربي كان دائماً مستعداً للقتال إلا أنه لم يكن من الضروري أن يبادر فيلقى بيديه إلى التهلكة ، وقد قال هذا دون استحياء وكان الشعراء مولعين بالمواعظ الشائعة على بطلان الحياة وأن الموت حق . والرأي العربي يعترف بأن الرثاء ضرب خاص من الفن ولكن دون تبرير كاف . فالشكل كان هو نفسه ولكنهم بسبب حذف المطلع الغزلي الذي كان يُعد غير لائق بالرثاء اعتبروه ضرباً خاصاً من الفن ، بينما موضوع القصيدة في الرثاء ، باستثناء بكاء الميت والدعوة إلى الثأر (إذا كانت الميتة قتلاً) يشبه إلى حد بعيد الموضوع في أضرب الشعر الأخرى . وما أكثر ما نظمت النساء مرثيات ؛ وكان بعض الشاعرات شهيرات ويبدو أن الدين كان هين الشأن في حياة العرب وقصارى ما أمدتهم به تجربتهم قدرية معتدلة .

وكل بيت من الشعر وحدة كاملة بذاتها ، ولهذا كان الشعر العربي في أساسه مفتتاً فهو سلسلة من تعبيرات منعزلة عن بعضها ، تراكمت ولكنها لا يمكن أن تكون مترابطة . والقصص المتصل والتأمل كلاهما بعيدان عنه . وهو شعر وصفي ولكن الوصف فج ؛ وفيه أفكار ولكن حاصلها حكم . والشاعر ينظر إلى الدنيا من خلال مجهر ، فتسترعي انتباهه الخصائص الدقيقة للأماكن والحيوان ، وتجعل شعره وصفاً لطبقات الأرض وتشريحاً منظوماً ، مغلقاً يستعصي على الترجمة . وكان الكلام القوى هدفاً للشاعر ، وحاصله في نظرنا

نحن الغربيين غريب بل ممجوج . ومثال ذلك تشبيهه بنان المرأة بالعنم وبالأسروع . وثمة صلة ضعيفة بين أبيات القصيدة أو أجزائها . والرابطة الوحيدة لوحدتها هي شخصية الشاعر . والحق إن الشاعر هو الأجدر من الشعر بالإعجاب . فهو رجل طليق يستمتع بالحياة تمام الاستمتاع ، ينظر إلى الأمور في كثير من الأحيان نظرة خالية من الإنفعال ، ومع ذلك فهو حين تناديه شريعة شرفه الضيقة الأفق مستعد لأن يخاطر بكل شيء من أجل صديق أو غريب طلب حمايته . ومن وراء كل هذا شبح دائم للجوع والموت ؛ ولكن ذلك لا يعكر دائماً صفو الحياة . ومعظم الشعراء الذين يوصفون بهذا الوصف كانوا بدواً ، ولكن هناك غيرهم معروفين بأنهم كانوا من سكان المدن . وهؤلاء كطبقة يختلفون عن طراز البدويين ، ويظهرون أمارات على معرفة بالكتب ، ويفضلون أوزاناً غير تلك المحببة للبدويين ، وتتضمن موضوعات قصائدهم أساطير ومأثورات تاريخية . ولغتهم كذلك أكثر ميلاً إلى النثر ، والعبارة قد تستغرق بيتين أو ثلاثة ويعتبر رجال « المدينة » أحسن هؤلاء الشعراء . وكان اليهود والمسيحيون كلاهما شعراء ولا يمكن في كثير من الأحيان تمييز أشعارهم من أشعار الجاهليين . وكانت قصور شتى الأمراء العرب ـ والحيرة بخاصة ـ مراكز نشاط شعري . فهناك كان يأتي البدويون متلهفين أن يحظوا بشيء من رعاة الأدب . وكذلك كانوا يلتقون في مختلف الأسواق حيث كانوا يتبارون في الشعر .

وقد حُفِظَ الشعرُ البدوي بالرواية الشفوية كان الشاعر يلقى أشعاره ، وكان يتبعه راوٍ محترف يحفظها ويرويها وكثير من الشعراء بدأ راوية لشاعر آخر وهذا يثير مسألة الأصالة في الشعر العربي ، والمفروض على وجه العموم أنه لم يدون حتى سنة مائة من الهجرة . وإن الضعف الطبيعي للذاكرة الإنسانية ، والكتابة العربية بما لها من خصائص ليجعلان حدوث تغييرات كبيرة أمراً راجح الحدوث في ذلك الوقت . وساعد على ذلك نقص الترابط في داخل القصيدة . وكثيراً ما توجد عدة روايات لبيت من قصيدة ويستحيل علينا أن نذكر أيها هو الأصل . ولا يمكننا أن نتأكد من أن لفظاً من ألفاظ القصيدة هو الأصل ، وكل ما نستطيع أن نقوله إن اللغويين الذين جمعوا بقايا أدب ما قبل الإسلام خلال القرن الثاني

قرأوا النص على هذا الوجه أو ذاك . ونحن نعرف أيضاً أنه كان هناك على الأقل شيء من التزييف . والخلاصة أن أغلب القصائد غير مزيف أو على الأقل قديم ، وإن كان لا يمكن أن نبرهن على ذلك برهنة قاطعة بالنسبة لأي قصيدة (وقد تناقش العلماء حديثاً في أن الكتابة كانت أكثر انتشاراً عما كان معتقداً ، وأن الشعراء كانوا على دراية بفن الكتابة ، وأن بعض الروايات المتغايرة لا يمكن تفسير وجودها إلا بافتراض وجود نسخ مكتوبة) . وقليل من الصيغ اللهجية ظل باقياً ولكن معظم الشعراء استعملوا لغة واحدة في شتى أرجاء شبه الجزيرة . ويمكن أن تعزى الثروة اللفظية في لغة الشعر إلى دخول كلمات إليها من اللهجات الكثيرة ، وإن كان قد نسي الآن مصدرها . وهناك بعض الدلائل على أن لغة الحياة اليومية كانت تسقط الإعراب المستعمل في الشعر ؛ وكانت قد بدأت سلسلة التغيرات التي أنتجت العاميات التي نجدها اليوم . وحين بدأ العلماء يهتمون بالشعر لذاته جمعوا بقاياه في دواوين للأفراد أو للقبائل أو في مختارات حوى بعضها قصائد ، وحوى لبعضها الآخر أجزاء من قصائد .

وقد أحدث الإسلام تغييراً كبيراً ، يعزى نوعاً ما إلى الدين ، لأن الشعر قرآن الشيطان ، ولكنه يعزى أساساً إلى تغير الظروف ، فمركز الأهمية قد انتقل إلى خارج بلاد العرب ، وحياة الصحراء لم تعد لها نفس الجاذبية . ويكاد يكون مستحيلاً على إنسان لم يعش حياة الصحراء أن يقدر شعرها . واحتفظ بعض الشعراء بالتقليد القديم ، فيختم القصيدة بمدح الخليفة أو أحد العظماء الذين ترجى رعايتهم ؛ وبعضهم أبقى على المطلع الغزلي ومضى منه مباشرة إلى الغرض المطلوب . وآخرون خالفوا التقليد ونظموا قطعة تعالج موضوعاً واحداً ، قد يكون غزلاً ، أو ديناً ، أو فلسفة . ولنا أن نعجب بما عند بعض الشعراء المتأخرين مس مهارة لفظية تملأ مجلداً بمديح مبالغ فيه ، يصل أحياناً إلى حد تأليه الممدوح ، قلما يكون فيه تكرار ، ولكن الخواء المطلق والفقر في الأفكار كان صارخاً . وقاعدة أن القصيدة الواحدة تنظم على وزن واحد لا زالت مرعية ، ولم يستحدث نمط جديد . وتوجد قصيدة صوفية تتضمن ما يربو على سبعمائة بيت على وزن واحد وتطلب حدوث هذه التغيرات بضع قرون . وكان تجديد آخر أن بحر الرجز الذي كان مستخفاً به ، استعمل في القصائد

الطويلة ؛ فاستغل الشعراء كل براعتهم في تناول الألفاظ ليحققوا البساطة التي لهذا البحر ، والنتيجة أنهم كانوا في كثير من الأحيان غير واضحين . ويروى أن جارية في عصر هارون الرشيد بدأت نظم الشعر بلغة العامة (ولم يعتبره المتحذلقون شعراً) وسموا هذا الأسلوب لحناً . أما في الأندلس فقد ارتفع النظم بالعامية في الزجل ، إلى المرتبة الأدبية . وكان الموضع ضرباً من ذلك إلا أنه بلغة كلها معربة . وفي البدء كان الموضح قصيدة تتألف من مقطوعات رباعية الشطرات أو خماسيتها ، والشطرة الأخيرة من كل مقطوعة تربط بروبها المشترك بين سائر الشطرات الأخيرة كل المقطوعات . وكان لكل مقطوعة رويها الخاص ، ولكن البحر كان واحداً في جميع المقطوعات . أما الخطوة الثانية فهي استعمال أكثر من قافية وأكثر من بحر في كل مقطوعة . وأحياناً كانت الشطرة الأخيرة من المقطوعة بلغة عامية . وفي الغالب ، على أي حال ، اتبع الشعراء الأندلسيين الطريقة الأولى وإن كانوا قد حاولوا تجارب عديدة في القافية ؛ وخرجوا على التقاليد القديمة في الموضوع وشعرهم يلائم الأوروبيين أكثر من شعر شعراء بلاد العرب . ولعل أهم سمات شعرهم هو تصورهم للحب تصوراً يوحي بقصص الفروسية وإحساسهم إحساساً جديداً بالجمال الطبيعي .

ولم يعرف الشعراء القدماء شيئاً عن نظرية الأوزان الشعرية ، وإنما اكتشف هذا الخليل بن أحمد . ويقال إن الفكرة جاءته عندما سمع حداداً يطرق بمطرقته . ونادراً ما نظر النقاد إلى القصيدة باعتبارها وحدة ؛ بل كانت عندهم سلسلة من المحاسن غير متماسكة . وحق أن الشعراء قرظوا لحذفهم في بعض أضرب فنهم ، كوصف النعامة مثلاً ؛ ولكن كقاعدة كان النقد يعالج الجزئيات والألفاظ فحسب ، وآل إلى أن يكون مما حكات . فأحد الشعراء يحمد على فنيته في الانتقال من النسيب إلى وصف الناقة ، وآخر يؤاخذ على إتيانه بألفاظ تشاؤم في البيت الأول من القصيدة ؛ وفي حالات أخرى غير تلك كان النقد طائشاً أيضاً . واعتقد البعض أن شعراء ما قبل الإسلام ـ بحقيقة القدم وحدها ـ يعلون على جميع الآخرين . ونقاد من هذا الطراز هم الذين أنكروا على المتنبي وغيره لقب شاعر لأنهم لم يراعوا التقاليد في شعرهم .

والشعر العربي الحديث ليس جذاباً لعدم وجود أسس نقدية موجهة ولميله

لتقليد القديم ، وبخاصة لأنه يكتب بلغة هي أساساً ميتة .

ومن العبث أن نحاول كتابة مجرد تاريخ مجمل للشعر الفارسي في الحيز المخصص لنا هنا، وقصارى ما يمكننا وصف لشكل الشعر . ولقد استعار الفرس أوزانهم من العرب ، مع أنهم كان عندهم أوزان أخرى مفضلة . واستعاروا كذلك القصيدة والقطعة ، وليس من الضرورة أن نقول فيهما زيادة على ما قلناه . والغزل في الواقع قطعة من اثني عشر بيتاً أو نحو ذلك ، وتختار موضوعاته وتعالج بحرية تامة . والفكرُ فيه أقل تماسكاً وأضعف ترابطاً عن الفكر في القطعة ، مع أنه عادة شعر في الغزل . أما الأشكار الفارسية الأصل فالرئيسي فيها هو المثنوي والرباعي ، أو الدوبيت . ويتشكل الأول من بتين ، من البحر المسمى بالرمل ، وهو لون من المزدوج الحماسي ، وهو الشكل المستعمل في القصائد الطويلة أياً كان موضوعها ، ويتكون الدوبيت من بتين . الشطر التاني في أولهما والشطر الرابع فيهما مقفيان ، وأحياناً يقفي كذلك الشطر الثالث والبحر المستعمل في هذا الضرب هو شكل من أشكال الهزج الكثيرة . والدوبيت دائماً وحدة مستقلة ، لا تنتظم منه قصائد طويلة .

وتمخضت نفس الرغبة التي أحسها من قبل قراء الغرب أنماطاً متباينة من القصيدة الأحادية الروى ، وينتظم هذه الأنماط جميعاً المسمَّط . وتتألف هذه من مقطوعات في أي موضوع ، ويبلغ طولها من أربع إلى عشر شطرات من بحر واحد ، وكل مقطوعة لها رويها الخاص . وبعض الأشكال تكون مصرَّعة ذات روى مستقل . وأقدم شعر فارسي يرجع تاريخه إلى ما بعيد سنة ٩٠٠ م . ومنذ ذلك الوقت لم تتغير لغته وأشكاله إلا تغيراً طفيفاً . وتتغير الأساليب ، فتروج البساطة أحياناً ، وإغراق في الخيال أحياناً أخرى ، ولكن الشكل الخارجي يبقى كما هو .

أما الشعر الترني والأردي فهما يرتفعان قليلاً عن أن يكونا مجرد تقليد للفارسي .

ويحمل الأردي بعض سمات التأثير الهندي في الشكل ومادة الموضوع كليهما : ودرجة هذا التأثير بسيطة في الأزمنة القديمة ولكنها كبيرة في الأعوام القليلة الماضية .

المقال الثاني

عن البلاغة العربية



البلاغة

« البلاغة » اسم معنى من بَلَغ ، ومعناه لغة الوصول والانتهاء . وعلم البلاغة ثلاثة فروع هي : علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع ، والأول يبحث في أنواع الجمل المختلفة واستعمالها ، والثاني يُعَلِّم الإنسان صناعة الكلام « الفصيح » من غير إبهام . ومباحثة التشبيه والاستعارة والكناية ، والثالث يبحث في محسنات الكلام ، ويتناول عدداً كثيراً من صور القول كالمبالغة والقلب والاستخدام .

والفرع الثالث ، وهو علم البديع ، أقدم هذه العلوم وأكثرها تداولاً ، ففي عام ٢٧٤ هـ (٨٨٧ ـ ٨٨٨ م) أصدر الأمير عبد الله بن المعتز مصنفه « كتاب البديع » وضمّنه سبعة عشر نوعاً من العبارات المحسنة مما ورد في القرآن والشعر القديم وما يُعرف بالبديعيات ثم أُلّفت المنظومات التي تبيّن مختلف الصور القولية إلى قرابة العصر الحديث .

وللسكاكي المتوفي عام ٦٢٣ هـ (١٢٢٦ م) أو عام ٦٢٦ هـ (١٢٢٩ م) بحث منظم في علوم البلاغة كلها في الجزء الثالث من كتابه الشامل « مفتاح العلوم » ثم جاء جلال الدين محمد القزويني « خطيب دمشق » المتوفي عام ٧٣٠ هـ (١٣٣٨ م) فاختصره وشرحه بعنوان « تلخيص المفتاح » الذي تدول بالشرح مراراً ، ونظمه السيوطي . وأورد مهرن Mehren مقتطفات كثيرة من هذه المصنفات في كتابه Rhetorik der Araber وقد اعتمدنا في كتابة هذا المقال على أبحاثه (انظر كذلك Gesch. d. arab. lit: Brokelmann . جـ ١ ، ص ٨٠ وما بعدها ، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦ . جـ ٢ ، ص ٢٢) ؟

[شاده Chaade]

١ ـ البلاغة ـ في اللغة « شيء بالغ ، وأمر بالغ » أي جيد ، ومن هنا كانت البلاغة في معنى جودة الكلام . ولعلهم لم يهتموا بالتفريق بينها وبين الفصاحة أولاً ، كما يظهر من استعمال الجاحظ في البيان والتبيين ؛ وكما يقول أبو هلال العسكري ـ الصناعتين : ص ٧ ، الآستانة سنة ١٣٢٠ هـ ـ : « وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد ، وإن اختلف أصلاهما ، لأن كل واحد منهما إنما هو الابانة عن المعنى والاظهار له » . على أن اختلاف الأصل اللغوي كان سبب تفريق بينهما ، ظل ينمو مع الزمن حتى استقر الاصلاح التعليمي الغالب ، على أن الفصاحة توصف بها الكلمة والكلام والمتكلم ، وأنها تكون بدون البلاغة ؛ وأن البلاغة يوصف بها الكلام والمتكلم دون الكلمة المفردة ، ولا تكون بدون الفصاحة وظلت الكتب المتأخرة تشير إلى إمكان التسوية بين الكلمتين ، وإليها أميل الآن ، تقليلاً للأقسام ، فنقول بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام ، كما نستطيع أن نقول : بلاغة الألفاظ وبلاغة المعاني أي جودة كل ذلك .

٢ ـ علم البلاغة : جاء الاسلام العرب بمعجزة قولية هي القرآن ، الذي تحداهم أن يأتوا بمثله فكان إيمان العربي إقراراً بالاعجاز ، وتسليماً بأنه إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، وبتمادي الزمن ، ودخول غير العرب في الإسلام احتاج المسلمون إلى أن يتعرفوا إعجاز القرآن ، واضطروا إلى بحث ودراسة لذلك . فصارت معرفة البلاغة أمراً دينياً كلامياً ، يقرر حجة الله في عقول المتكلمين كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثاني الهجري ـ البيان والتبيين ١ : ٩٠ و ٩١ ط التجارية ـ ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية .

٣ ـ اعتمدت الحياة على القرآن كتاب الاسلام ، فكان مصدر التشريع ، وأساس الأخلاق ، وما إلى ذلك ، وفي سبيل استخراج هذا من القرآن ، التزم أصحاب الدراسات الدينية أن يبحثوا أسلوب القرآن ، وطرق فهمه ومراميه في القول ، فكانت لعلماء أصول الفقه مثلاً أبحاث بلاغية تحتل

المقدمة اللغوية لعلم الأصـول ، وهي مقدمـة تضخمت مع الـوقت حتى صارت مسائلها من أهم ما يبحث الأصوليون، ويشير السكاكي إلى استئثار علم أصـول الفقـه ، بـأبحـاث علمي المعاني والبيـان فيقـول ـ المفتـاح ص ١٧٩ ط الميمنية ـ « بل تصفح معظم أبواب أصول اُلفقه من أي علم هي ؟ ومن يتولاها » ؟ .

٤ ـ حين امتد الفتح الاسلامي وبسطت الدولة جناحيها من حدود الصين إلى شاطيء الاطلنطي استظل بظلها أخلاط من صنوف البشر ، قويت حاجتهم إلى دراسة اللغة العربية لغة الدولة الرسمية ، والتفوق في أدبها ليظفـروا بولاية أعمال الدولة ، في الكتابة التي كانت في درجة الوزارة ، والتي هي ناحية عملية لها أثر جد خطير في الحياة الأدبية العربية وتاريخها فكانت لبيئة الكتاب دراسات أدبية هامة ، وقيل منذ القدم أن الكتاب دهاقين الكلام ـ العمدة ٢ : ٨٤ ٨٥ ط هندية ـ وصار عندهم من علم الأدب ما ليس عند غيرهم ، حتى قال الجاحظ : « طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يحسن إلا غريبه ، فـرجعت إلى الأخفش فوجـدته لا يتقن إلا إعـرابه . فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا ينقل إلا مـا اتصل بـالأخبار ، وتعلق بالأيام والأنساب : فلم أظفر بمـا أردت إلا عند أدبـاء الكتاب كـالحسن بن وهب ومحمد بن عبد الملك الزيات » ـ العمدة ٢ : ٨٤ ـ .

وهكذا بدأ بحث البيئة الكتابيـة في القرآن نفسـه مبكراً ، فتحـدثنا الرواية أن رجلاً في زي الكتاب بمجلس الفضل بن الربيع . سأل أبا عبيدة معمر بن المثنى ـ ت ٢٠٦ هـ ـ عن قولـه تعالى : ﴿ **طلعهـا كأنـه رؤوس الشياطين** ﴾ ، فقال : إنما يقع الوعد والإيعاد بما عـرف مثله ، وهذا لم يعرف !! » ؛ فاعتقد أبو عبيـدة أن يضع كتـاباً في القـرآن في مثل هـذا وأشباهه ، وألف كتـابه مجـاز القرآن ـ ابن خلكـان ـ وفيات الأعيـان ٢ : ١٣٨ ، ١٣٩ ط بولاق : ـ .

وقد كان للكتاب بمؤلفاتهم أثر واضح في حياة البلاغة ؛ فمن ابن المقفع بأدبيه ، إلى قدامة ابن جعفر بنقديه ، وابن شبت القرشي ، صاحب كتاب معالم الكتابة ومغانم الإصابـة ، الشهاب الحلبي الكـاتب صاحب

حسن التوسل إلى صناعة الترسل ، وابن الأثير بمثله السائر ، والقلقشندي بصبح الأعشى في صناعة الإنشاء هؤلاء وغيرهم قد خدموا دراسة البلاغة العربية خدمات جليلة .

٥ ـ في هذه العظمة السياسية ، وبسطة المال والنعيم ، ترقي الفنون جميعاً ، وقد كان للفن القولي نصيبه من النهوض واتجه شعراء المولدين إلى الاختراع والإبداع ـ ابن رشيق : العمدة ١ : ٢٧٥ وما بعدها ـ وكان ذلك بأن نظر الشعراء ونقاد المتأدبين منهم إلى محاسن الكلام وأوجه جماله ، يلتمسونها في النثر والشعر ، ليستكثروا منها في أشعارهم وسموها (البديع) ؛ فاحتاج مثل هذا إلى درس بلاغي ، استخرجوا به هذه المحاسن ، وحاولوا ضبطها ، ووضعوا لها الألقاب ، وفيه وضع ابن المعتز الشاعر الأمير كتابه (البديع) سنة ٢٧٤ هـ ، فقسم هذه الأوجه قسمين البديع ، والمحاسن ، وخص باسم البديع خمسة أبواب هي : الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد اعجاز الكلام على ما تقدمها ؛ والمذهب الكلامي ، وقد نسب تسميته هذا القسم إلى الجاحظ . وذكر ـ ص ٥٨ ـ أنه اقتصر بالبديع على هذه الخمسة اختباراً ، وان لم يبين وجه ذلك ، وعرض بعد ذلك لمحاسن الكلام والشعر فقال إنها كثيرة وذكر منها اثني عشر نوعاً ، وما ذكره من البديع والمحاسن خليط عد بعضه أخيراً من علم المعاني ، كالالتفات والاعتراض وتجاهل العارف ؛ وبعضه من علم البيان كالاستعارة ، وحسن التشبيه ، والتعريض والكناية ، وبعضها من البديع الاصطلاحي ؛ وتتابعت تلك الدراسة البلاغية التي بدأها الشعراء والنقاد حتى نمت نمواً عظمياً نراه في تاريخ البديع ، وظلت تشمل مختلف الأبحاث البلاغية ، التي توزعها التقسيم الأخير لعلومها .

٦ ـ وإلى جانب هذا كان من العاملين في الميدان الأدبي ، أولئك الرواة الذين وصلوا ماضي العرب بحاضرهم ، وحفظوا تراث اللغة والأدب الباقي بعد ما اختلط العرب بغيرهم ، ففسدت لغتهم ، وخسروا شخصيتهم :

نقل هؤلاء الرواة عن البادية ، التي أرزت إليها الفصحى ، ما

استطاعوا العثور به من متن اللغة وأحاديث الأدب ، واشتغلوا بتدوين ذلك ومدارسته . فكان لهؤلاء النفر من أصحاب اللغة حظ من التحدث في استعمال الألفاظ العربية ، وخصائص الأسلوب العربي ، وما إلى ذلك من دراسة بلاغية أيضاً ، يشير إليها الجاحظ في البيان والتبيين ـ ٣ : ٢٤٢ ، فيقول بعد ما روى بيت الأشهب ابن رميلة :

هم ساعد الدهر الذي يتقى به   وما خير كف لا تنوء بساعد

قوله : هم ساعد الدهر ، إنما هو مثل . وهذا الذي تسميه الرواة البديع »[1] . وكما يشير عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز ٣٢٨ ط الترقي ـ » إلى ما نجده في كتب اللغة من إدخال ما ليس طريق نقله التشبيه في الاستعارة كما صنع أبو بكر بن دريد في الجمهرة . فإنه ابتدأ بابا فقال : (باب الاستعارات) الخ » وكالذي نجده متفرقاً في كتب الأمالي من هذا التناول البلاغي لأصحاب اللغة ودارسيها .

فأنت ترى في وادي الأدب العربي نهيرات تنبع من بيئات مختلفة ، من البيئة الدينية : كلامية وأصولية . ومن البيئة الأدبية : بيئة الكتاب ، وبيئة الشعراء ، وبيئة الرواة وأهل اللغة . وتلتقي تلك النهيرات جميعاً في نقطة واحدة ، هي معرفة طرق إدراك جيد الكلام ، وكيف يكون التفريق بين كلام جيد ، وآخر رديء . أو الاقتدار على صنع كلام جيد ، قصيدة منظومة أو نثراً مرسلاً ، وتلك هي الدراسة البلاغية التي يتبين مؤرخها الدقيق تلك العناصر المختلفة في نشأتها وتدرجها وبتميزها واضحة في أبوابها ومسائلها .

٧ ـ بمضي الزمن تميزت الدراسات واستقرت واتخذت كل مجموعة من قواعدها إسماً خاصاً . ورتبت العلوم مجموعات ، فكانت علوم العربية أو العلوم الأدبية أولاً تعد ثمانية ـ ابن الأنباري طبقات الأدباء ص ١١٧ ط مصر

(١) هذا ما يقوله الجاحظ ، لكن ابن المعتز بعده بنحو ربع قرن من الزمان يقول ـ البديع ص ٥٨ .
« فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الأسم » « أي البديع ، ولا يدرون ما هو »
ولعل الشواهد تؤيد قول الجاحظ ، كما نرى في إشارة عبد القاهر إلى عمل ابن دريد .

سنة ١٢٩٤ هـ ـ هي : النحو ، واللغة ، والتصريف ، والعروض . والقوافي . وأخبار العرب . وأنسابهم وثامن هذه العلوم (علم صنعة الشعر) وهو اسم مجموعة الدراسات السابقة التي تعلم معرفة الجيد من القول وصناعته . كذلك سميت الفنون البلاغية قديماً صنعة الشعر ، كما سميت أحياناً نقد الشعر أو نقد الكلام ويعد القدماء مما ألف فيها كتاب الصناعتين لأبي هلال . ونقد الشعر لقدامة بن جعفر ـ الأنبابي : على رسالة الصبان في البيان ص ٣ ط بولاق ـ . وقبل ذلك عد أبو هلال نفسه ، كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، أكبر وأشهر الكتب المصنفة في علم البلاغة .

ومن هنا نقدر كيف التقى النقد بالبلاغة واتحدا عندهم ، فلم يفردوا النقد ببحث خاص . ولا سموا له علماً .

٨ ـ مضت هذه الدراسة البلاغية ، تتقلب بها المناهج ، وتؤثر فيها البيئات ، وتتأثر بالثقافة الاسلامية العامة ، من أصيلة ودخيلة ، وقد رأينا من قبل ، كيف اختلفت مناشئها ، والتقت فيها موارد متعددة .

ومؤرخ البلاغة يجد من مذاهب هذه الدراسة ومدارسها ما يحسن تتبعه . وقد أدرك القدماء أنفسهم وجود بلاغتين ، سموا أولاهما « البلاغة على طريقة العجم وأهل الفلسفة » . وسموا الثانية « البلاغة على طريقة العرب والبلغاء » ـ السيوطي ، حسن المحاضرة ١ : ١٥٧ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ ـ .

ونجد الأولى تشيع غالباً في المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من الفرس والترك والتتر ومن إليهم . ومن فحول هذه الطريقة جار الله الزمخشري ، وأبو يعقوب يوسف السكاكي ، وسعد الدين التفتازاني وغيرهم .

وتسود الثانية غالباً في المناطق الوسطى من الدولة الإسلامية ، حيث مهد العربية الأول وما داناه من الأقاليم كالعراق والشام ومصر مثلاً ، ومن رجال هذه الطريقة أمثال ابن سنان الخفاجي صاب كتاب سر الفصاحة وابن الأثير والسبكي المصري وغيرهم .

ولكل مدرسة كتبها ورجالها مما يتسع لمؤرخ البلاغة مجال تتبعه وفحصه . وبلاغة العجم وأهل الفلسفة هي التي اشتهرت ، ولا يزال طابعها هو الظاهر ، والمتبادر اليوم حينما تطلق كلمة البلاغة .

٩ ـ ازداد تنسيق علوم الأدب أو علوم العربية . فوصلت إلى اثني عشر علماً ، لوحظت في ترتيبها اعتبارات خاصة . فقسمت مثلاً إلى أصول وفروع . ثم قسمت الأصول قسمين : ما يبحث في المفردات . وما يبحث في المركبات . وقسم ما يبحث في المركبات قسمين : ما يبحث في الموزون منها فقط ، وما يبحث في المركبات مطلقاً موزونة ومنثورة . وتحت هذا نجد العلوم التي استقر الأمر أخيراً على اعتبارها علوم البلاغة ووقفت عندها جهود بلاغة الأعجام المتفلسفة هي : علم المعاني ، وعلم البيان . ويتبعهما البديع .

هنا يلتزم التفريق بين الفصاحة والبلاغة على ما أشرت إليه أولاً . ويشتهر تعريف البلاغة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته . ويبينون وجه انحصار دراسة البلاغة في هذه العلوم على طريقتهم المنطقية بأن : البلاغة في الكلام مرجعها إلى أمرين : الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ، وتمييز الكلام الفصيح من غيره . والثاني منهما وهو تمييز الفصيح ، منه ما يبين في علم متن اللغة أو علم الصرف ، أو النحو ، منه ما يدرك بالحس . ثم منه ما ليس كذلك ، وهو التعقيد المعنوي ؛ لا يعرف بشيء من العلوم ولا يعرف بالحس فيبقى شيئان يحتاجان إلى علم يتولى البحث عنهما ، وهما : الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوي ، فاتخذوا علمين جديدين هما : علم المعاني الذي يحترز به عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ؛ أي يعرف به مطابقة الكلام لمقتضى الحال ! ثم علم البيان الذي يحترز به عن التعقيد المعنوي أي يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة عليه . واحتاجوا لمعرفة توابع البلاغة إلى علم آخر ، فجعلوا لذلك علم البديع الذي يعرف به وجوه التحسين في الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ورعاية وضوح الدلالة .

وبالطريقة المنطقية نفسها حصروا أبحاث هـذه العلوم . فقالـوا في المعاني : إنه ينحصر في ثمانية أبواب : لأن الكلام إما خبـر أو إنشاء ـ والخبر لا بد له من مسند إليه ومسند وإسناد ، فعقدوا لذلك باب أحوال الاسناد الخبري ، وباب أحوال المسنـد إليه وبـاب أحوال المسنـد : ثم المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه ، فعقدوا باب متعلقات الفعل وكل من الاسناد والتعلق إما بقصر أو بغير قصر فعقدوا باب القصر . ثم خصوا الانشاء بباب مستقل والجملة مع الأخرى إما معطوفة أولا وهذا باب الفصل والوصل . والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد . وهذا باب الايجاز والاطناب والمساواة .

وكـذلك شـرحـوا وجـه انحصـار علم البيـان في التشبيـه والمجـاز والاستعـارة والكنايـة ، وانحصار البـديع في قسمي التحسين المعنـوي ، والتحسين اللفظي .

وفكرتهم في هذا الحصر صورة لمـا ساد دراسـة تلك البلاغـة من نزعات فلسفية ، وكلامية ومنطقية ، أقحمت فيها كثيراً من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبي من البلاغة ؛ وضيقت دائرتها الفنية ، وأفاضت عليها جموداً وجفافاً أعجزها عن أن تترك أثراً أدبياً في ذوق دارسها ؛ وقصر غايتها على مسألة دينية بعينها هي مسألة الإعجاز حتى صار من تعاريف البلاغة : أنها علم يمكن معه الوقوف على معرفة أحوال الإعجاز ـ يحيى العلوي الطراز ١ : ١٣ ط مصر ـ .

واتبعت في دراستها الطريقة التقليديـة ، فاتخـذ لها المتن المـوجز المركز ، يفسره الشرح ؛ وتعلق عليـه الحاشيـة ، وبتتبعها التقرير ، في مناقشات لفظية مردها إلى علوم مختلفة ، تبعد عن الأدب والذرق وما إلى ذلك كلما زاد عمقها وغوصها في تقدير متناوليها .

١٠ ـ البلاغة اليوم ـ : في الشرق ـ ولا سيما مصر ـ حركات تجديدية بلا مراء . ومن هذه الحركات الموفق الرشيد ، ومنها طائش غير مسدد . ودون أن نمس تفصيل ذلك في الحياة الأدبية بخاصة وما تناولها من تجديد ؛ ومع

اجتناب ما يضيع الجهد ويثير الخلاف حول هذه المحاولات ؛ نقول : ـ .

إن التجديد الأدبي يرمي إلى غرضين : قريب وبعيد .

فالغرض القريب : هو تسهيل دراسة المواد الأدبية ؛ وتوفير ما يبذل فيها من جهد ووقت ؛ مع تحقيق المطلوب من دراستها تحقيقاً عملياً ؛ بحيث يمكن كل دارس لها أن يظفر في وقت مناسب وبجهد تحتمل بما يستطيع معه استعمال اللغة في حياته، ذلك الاستعمال الذي تطلب من أجله اللغات .

وهذا الغرض يحققه المنهج الصالح ، والكتاب المنظم ، والمعلم الكفء ، وإن استلزم تغييراً في ترتيب مسائل هذه العلوم ، أو طريق تناولها وعرضها ، فذلك أمر قريب المنال حين تصدق النية في طلبه .

وأما الغرض البعيد : من التجديد في علوم الأدب أو علوم العربية ، فهو أن تكون هذه الدراسات الأدبية مادة من مواد النهوض الاجتماعي تتصل بمشاعر الأمة ، وترضي كرامتها الشخصية وتساير حاجتها الفنية المتجددة . فتكون اللغة في مصر مثلاً لغة الحياة في ألوانها المختلفة ، وأداة التفاهم المرضية في البيت والمعمل . والجامعة والمسرح ، والسوق ، والنادي وما إلى ذلك . فلا يعيش الناس بلغة ، ويتعلمون لغة أخرى . ولا يفكر الناس بلغة ويدونون أفكارهم بغيرها ؛ ولا يتعاملون بلغة ، ويشعرون وينثرون ويمثلون ويخطبون بغيرها ؛ ولا تكون اللغة سبباً في فرض نظام من الطبقات على الأمة بحيث يتسع البعد بين خاصة الأمة وعامتهم في اللغة المتفاهم بها .

ولا يتحقق هذا الغرض إلا بتغيير قد يمس ـ أو لا بد أن يمس ـ الأصول والأسس البعيدة ؛ ويدخر له العزم والجهد حتى تصير اللغة ناحية من كيان الأمة ، وجانباً من وجودها العملي ، ولا تفترق اللغة في حال عنها في أخرى إلا بقدر ما تتطلب الأناقة الفنية والعمل الأدبي .

وهذا المطلب شاق غير يسير في جوانب مختلفة من العلوم العربية ؛ إلا أنه أقل مشقة في البلاغة ، ودرسها ؛ لمرونة في فطرتها : وقابلية في منهجها

الذي يعتمد على الذوق والوجدان ؛ ويصل أبحاثها بالفن والجمال مهما أخفت ذلك اتجاهات خاطئة ، وأعمال مؤقتة . ثم إلى هذا كله أمر آخر ، يضيق الخلف ، ويوفر المشادة بين الواقفين والسائرين ؛ هو أن الأقدمين أنفسهم قد صرحوا أن البلاغة من العلوم التي لم تنضج دراستها .

وإذا كان الأمر كذلك فأني أرى أن نعمد رأساً إلى تحقيق الغرض البعيد في تجديد البلاغة العربية تجديداً يمس الأصول والأسس فيغيرها ، وينفي فيها ويثبت ؛ ونخالف مقررات كبرى ـ وبخاصة في البلاغة المتفلسفة ـ ونضيف إضافات جديدة ، حتى نصل البلاغة بالحياة ، ونمكنها من التأثير الصالح فيها ، وإذا تم ذلك كان تسهيل الدرس أمراً هيناً يسير التحقيق ، فلنا إذ ذاك أن نؤلف من الكتب ما نشاء ، ونعرض الموضوعات ، ونتناول المسائل كما نشاء ، بعد ما استطعنا التحكم في الأصول الكبرى .

على أني حينما أحالو ذلك ، انتفع أولاً بكل ما يستطاع الانتفاع به من القديم ، وأتجنب الاندفاع المضيع للجهد والوقت ، والمفرق للقوى في غير ضرورة ، وأوثر أتباعاً لهذه الخطة أن أقدم بيان ما يستجيب له التراث القديم من هذا التغيير :

١ ـ فمن حيث وصل البلاغة بالحياة الأدبية ، وجعلها دراسة ذات جدوى عملية ، يكفي أن نأخذ برأي القدماء حينما كان أبو هلال العسكري يقول : إن صاحب العربية يستطيع بعلم البلاغة أن يفرق بين كلام جيد وآخر رديء ، ولفظ حسن وآخر قبيح ، كما يستطيع أن يصنع قصيدة وينشيء رسالة وبهذا تحكم حاجة الحياة الأدبية ، وينتفع بكل ما يجد في تلك الحياة الأدبية ، وينتفع بكل ما يجد في تلك الحياة من نافع ، وتخدم الفنون القولية الرائجة .

٢ ـ ومن حيث إخضاع البلاغة للمنهج الأدبي الفني في الدراسة ، يكفي أن نحمي رسوم المدرسة الأدبية الأولى وآثارها وكتبها . وبهذا نحتكم إلى كل ما في دراسة الفنون من أساليب مجربة ومناهج مستحدثة ، ونهمل بتاتاً تلك الدراسة الفلسفية المستعجمة .

وفيما نبتغي من تغيير وراء ذلك ننتفع بما قرروا من عدم نضج البلاغة ؛ لنقرر ما يلي :

٣ ـ قد وضع القدماء هذه البلاغة في قسم المركبات من العلوم الأدبية ؛ وقصروها على دراسة الجملة وأجزائها فحسب ؛ لا ترى من أبحاثها شيئاً يزيد على ذلك ؛ وقدموا مقدمة عامة للفصاحة والبلاغة ذكروا فيها شيئاً عن فصاحة الكلمة المفردة . . والعمل الأدبي ليس في الجملة وجزئها لا غير ، فتلك لا تعطي إلا معنى أدبياً جزئياً ووراء ذلك الفقرة المنثورة ، والقطعة المنظومة تأتلف من جمل عدة ومعاني جزئية مختلفة ، ثم وراء ذلك كله العمل الأدبي الكامل ، قصيدة أو مقالة أو رسالة أو خطبة ، يحتاج ذلك كله إلى النظر البلاغي ؛ ثم اللفظة المفردة لا يكفي في درسها البلاغي هذا القدر اليسير الذي ألموا به .

وعلى هذا نبدأ البحث البلاغي المستوفي من اللفظة المفردة ؛ ولا نجده بالجملة ، بل نمده إلى الفقرة ، والعمل الفني الكامل ؛ فنبحث فيها الأسلوب واختلافه ، وأوجه تفاوته ومزايا أنواعه المختلفة ؛ وننظر النظرة الشاملة الجامعة في الأثر الأدبي كله .

٤ ـ قصر القدماء البحث البلاغي على الألفاظ من حيث أدائها للمعاني الجزئية بالجملة الواحدة أو الجمل المتصلة في معنى واحد ؛ ولم يجاوزوا ذلك ، فعلم المعاني : تعرف به أحوال اللفظ العربي من حيث مطابقته لمقتضى الحال ؛ وعلم البيان يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة ؛ والمعنى هو تشبيه أو مجاز أو استعارة أو كناية لا غير .

أما المعاني الأدبية ، والأغراض الفنية التي هي روح الفن القولي ومظهر عظمة الأديب ، وأثر ثقافته وشخصيته ، فلم ينظروا فيها .

ولا بد أن نفرد المعاني بالبحث المستّقل بعد بحث الألفاظ ، مفردة وجملاً وفقراً . . فنعلم الدارس كيف يوجد هذه المعاني ، وكيف يصححها وكيف يرتبها ، ويعرضها ؛ وما إلى ذلك .

٥ ـ وإذا اتسع البحث البلاغي فشمل مع الألفاظ المعاني جزئية وكلية ، وشمل مع الجملة اللفظة المفردة ، ثم جاوزهما إلى الفقر والقطع الأدبية والأساليب ، فقد صار التقسيم القديم للبلاغة إلى المعاني والبيان والبديع لا أساس له ولا غناء فيه ؛ ولزم أن يوضع التقسيم على أساس غير الأول : كأن نقتصر على كلمة « البلاغة » وصفاً لجمال الكلمة والكلام ، ونوفر كلمة الفصاحة ؛ ونقسم الدرس إلى بلاغة الألفاظ وبلاغة المعاني ؛ وفي بلاغة الألفاظ نبحث عنها من حيث أن تلك الألفاظ أصوات ذات جرس . ثم من حيث هي دوال على المعاني مفهمة لها ؛ ونبحث ذلك في المفرد ؛ والجملة والفقرة ؛ والقطعة ؛ ونقسم المعاني بما يناسبها حتى ننتهي بها إلى دراسة فنون القول الأدبي المنظوم والمنثور فناً فناً ، وما به قوام كل فن وحسنه ؛ متخطين الفنون القديمة من المقامة والرسالة والخطبة إلى الفنون الحديثة من المقالة والقصة على اختلاف أنواعها ؛ .

وحين نستبعد ما حشدته طريقة العجم وأهل الفلسفة في البلاغة من مقدمات منطقية ، واستطرادات فلسفية مختلفة ؛ نضم إلى البلاغة مقدمات جديدة لا بد منها لدراسة فنية تقوم على الإحساس بالجمال ، والتعبير عنه ؛ دراسة تتصل بالحياة وتحدث عن خلجات النفوس وأسرار القلوب ؛ وتسعد آمال الجماعة وأمانيها ، وتغني نصرها ، وتغذي طموحها كما هو شأن الفن الصحيح في الحياة الجادة : وبذلك : .

٦ ـ نضم إلى البلاغة مقدمة فنية ؛ نعرف الدارس فيها بمعنى الفن ، وطبيعته ، ونشأته ، وغايته ، وأقسامه ؛ متحرين في ذلك بيان الفن القولي بخاصة ؛ ثم .

٧ ـ نضم إلى تلك البلاغة مقدمة نفسية . لا بد منها ما دام شأن الفن الأدبي ما أسلفنا ؛ وما دمنا نريد وصل البلاغة بالحياة فنعرف الدارس بالقوى الإنسانية ذات الأثر في حياة الأدبية كالوجدان والذوق ، والخيال ؛ ونزيد فهمه للاعتبارات التي أجملها القدماء تحت كلمة « مقتضى الحال » وذكروا منها في أسباب الحذف والذكر والتقديم والتأخير اعتبارات نفسية محضة .

كما تلم المقدمة النفسية بدراسة أمهات العواطف الانسانية التي هي مادة المعاني الأدبية ؛ ومثار الفنون القولية نثراً وشعراً ؛ وهي في الجملة دنيا الأدب والفنون كلها .

تلك معالم التجديد البلاغي في إجمال ؛ وبعض الأهداف التي أجاهد من أجلها في كتيبة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ؛ وإن فسح الله في الأجل كمل كتاب « فن القول » ؛ مثلا مبتدأ للدراسة البلاغية على تلك الأصول ؛ ثم تعاونت في إكمالها وإقرارها الجهود المتصلة في نهضة مصر والشرق .

أمين الخولي

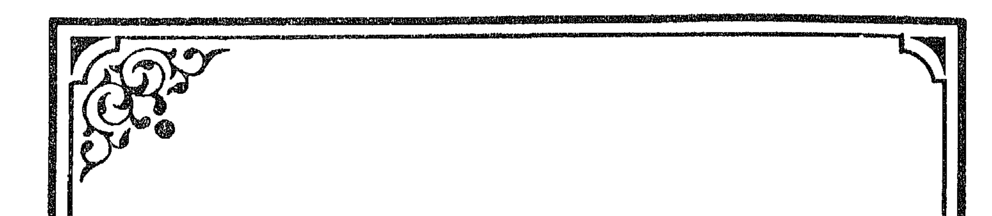
المصادر ـ فوق ما في صلب المادة ـ الخولي .

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ؛ بحث في صحيفة الجامعة المصري سنة ١٩٣١ .

(٢) البلاغة وعلم النفس بحث في مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٩ .

(٣) مصر في تاريخ البلاغة بحث في مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٤ .

(٤) من تاريخ البلاغة ، محاضرات في كلية الآداب .



المقال الثالث
عن طرفة بن العبد



طرفة

« طَرَفة » بن العبد البكري : يعد بإجماع النقاد العرب من فحول شعراء الجاهلية ومن ناظمي القصائد الطوال المعروفة بالمعلقات ، وهو في الوقت نفسه من أوائل الشعراء المبرزين في تلك الحقبة الذين بقي شعرهم . وشارحو المعلقة وشعره المجموع يستنبطون له سلسلة نسب متصلة يمكننا منها على أية حال أن نستخلص على التحقيق أنه إنما ينتمي إلى فرع من بكر من قبائل وائل . ويذكر اسم أبيه على أنه العبد بن سفيان . والاسم « العبد » هو على الراجح ليس إلا اختصاراً إسلامياً لاسم فيه معنى العبودية لرب من الأرباب مثل عبد مناة . والتراجم التي ذكرها له مؤلفو العرب فيها إسراف زائد ، وعادة ما تبذل محاولات لاستخلاص حقائق من أشعاره ؛ والذي يبدو أشد قرباً من الواقع أنه كانت له صلات ببلاط الملوك الحيرة وخاصة بالملك عمرو بن هند الذي حكم على وجه التقريب من ٥٥٤ إلى ٥٦٨ م . وكانت منازل قبيلة الشاعر تقع في الجنوب الشرقي من الجزيرة العربية ، في البحرين واليمامة ، ويظهر أيضاً أنها كانت موطن الشعراء العرب الأولين الذين نملك عنهم جانباً من المعلومات التي يعول عليها . ومن المحتمل أن الشعر العربي كما نعرفه قد انتشر من هذا المكان من الجزيرة العربية .

واتصل طرفة كما تحدثنا رواية تشوبها الأساطير ، بالمَسَيَّب بن عَلَس الشاعر الذي كان متقدماً عليه في الزمن والذي يقال إنه أصلح له لحناً وقع فيه في قصيدة له . وعلى العموم فعلماء التراث القديم من العرب يصفون طرفة بأنه من الشعراء الذين نبغوا نبوغاً خارقاً في سن مبكرة ، ويستدلون بقصيدة له

(Ahlwardt ، رقم ١) على أنه كان ما يزال صبياً عندما نظم بعد موت أبيه أبياتاً يعيب فيها على أعمامه سوء مسلكهم مع أمه وردة[1] .

وقد اختطفه الموت أيضاً صغيراً جداً ، انتهى إلينا هذا استنتاجاً من بعض أبيات للخرنق ـ ويقال إنها كانت أخته ـ وهذه الأبيات تشير إلى أن عمره كان ٢٦ سنة[1] ؛ كذلك يقال إنها كانت ابنة لرجل يدعى هفان ، ومن ثم فإن الأكثر احتمالاً أن مرثاتها التي قيلت في رجل آخر غير معروف حملت على أنها قبلت في طرفة الذي يجوز أن يكون توفي قبلها في عمر مبكر بعض الشيء .

وبموازنة التاريخ المعاصر لذلك نستطيع أن نحصل على بصيص من النور في هذا الصدد ، فحين خلف عمرو أباه سنة ٥٥٤ م أوصى إخوته بأمور ، غير أنه وضع من شأن أخيه غير الشقيق عمرو بن أمامة . وقد ذهب هذا الأخير إلى جنوب الجزيرة العربية وفي صحبته طرفة ليستعين بأمراء اليمن . وقد ترك طرفة بعضاً من الإبل كانت لديه ـ أو كانت لطرفة ورثها عن أبيه ـ في إقليم قابوس أخي الملك ، وكان قابوس وعمرو ابن قيس الشيباني يليان هذا الإقليم . وتلقى عمرو بن أمامة العون من قبيلة مراد المينية جنوداً تحت إمرة هبيرة بن عبد يغوث . وحين بلغ الجنود اليمامة سقط هبيرة مريضاً من شربه شربها من بئر ماء ، وأرسل إليه عمرو بن أمامة طبيباً فوضع حديداً محمى دون خبرة على معدته لعلاجه فكاد أن يودي بحياته . وظن هبيرة أن الطبيب كان يعمل بإيحاء من عمرو فدس عليه من قتله في مكان يقال له قضيب ، ورجع هو ورجال عشيرته إلى اليمن ؛ ومضى الرجل الذي قتل عمراً بأسرته إلى الحيرة متوقعاً جائزة مناسبة من الملك عمرو ، ولكنه بدلاً من أن ينال المكافأة أحرق هو وأسرته أحياء ، وهذه الحادثة ذكرها طرفة في قصيدته الأولى من الديوان نسخة ابن السكيت (ولا يوجد منها في طبعة آلوارت Alhwardt غير أبيات قليلة) .

---

(١) مطلعها

ما تنظرون بحق وردة فيكم　　صغر البنون ورهط وردة غيب

(١)

عددنا له ستاً وعشرين حجة　　فلما توفاها استوى سيداً ضخماً

والشاعر يزعم أيضاً في القصيدة نفسها أن الإبل المستباحة التي عادت كانت ملكاً لأبيه الذي يسمى هنا معبداً . وكانت تسرح بالقرب من تبالة (ابن السكيت ، رقم ٢) وفي هده القصيدة التي نعدها جد متأخرة ، فإنه ينفس عن غضبه الكامن لأن الإبل لم تعُد ، ثم هو يتهم أيضاً رجلاً اسمه عبد عمرو بن بشر الذي لم يكن يمت بصلة قرابة للملك كما يدعي مؤرخو السير عامة ؛ ويبدو أن هذا الأخير قد أفاد من استباح الإبل . ولم يكن لهذه القصيدة التأثير المرتجى فشن طرفة حملة قاسية على الملك قال فيها : قد يكون من الخير أن تكون لنا نعجة تحكمنا مكان الملك عمرو[1] (القصيدة ١٧ بيتاً في رواية ابن السكيت وتسعة أبيات فقط عند آلوارت رقم ١٧,٧) . وهي تدل على أن التوتر كان قد بلغ منتهاه ، فإنه يُستشف من قصيدة لأخت طرفة لم يذكرها ابن السكيت أن عبد عمرو كان مسؤولاً مسؤولية كبرى عن وقوع طرفة في يد حاكم البحرين (وهذه القصيدة لم يذكرها آلوارت ولا سلگسون Seligsohn) ويذهب ابن السكيت إلى أن حاكم البحرين لم يكن راغباً في قتله وأن الملك أرسل واحداً من رجاله فقتل الحاكم الخارج عليه كما قتل طرفة .

وعلينا أن نورد مقابل هذه قصة الخطاب ، ففي رواية مشهورة أن الملك عمراً رأى أن يعطي طرفة وقريبه المتلمس ، بعد وفودهما على مقر ملكه زائرين حيث قابلهما بالترحيب ، خطاباً لكل منهما يوصي حاكم البحرين بأن يكافئهما مكافأة تليق عند وصولهما . وهذا الأسلوب في المكافأة مع أنه لم يكن مألوفاً ، فقد كان مقبولاً في ظاهره ظناً بأن العطاء سوف يكون من ماشية . غير أن المتلمس داخلته ريبة ففض ختم الخطاب وطلب إلى غلام من الحيرة أن يقرأ ما تضمنه الخطاب . وعند قراءة الخطاب وجد أنه يتضمن أمراً بقتلهما . وحرصاً على حياته عزم على أن يذهب إلى الشام ونصح طرفة بأن يفتح هو الآخر خطابه ، غير أن طرفة أبى أن يفعل فعله ظناً منه أن الملك يستحيل عليه أن يجرؤ فيقتله وهو بين عشيرته . وعلى حين هرب المتلمس إلى الشام ومن هناك

---

(١) بيت طرفة :

فليت لنا مكان الملك عمرو رغوثا حول قبتنا تخور

بعث بقصائده الهجائية إلى الملك فقد ذهب طرفة إلى البحرين ولقي حتفه الشنيع ، إذ دفن حياً بعد أن قطعت أطرافه .

وإني أعتقد أن هذه الرواية اخترعها علماء التراث القدامى الذين عرفوا من قصائد المتلمس أن طرفة ذكر خبر الخطاب في شعره ، ولكن محتوياته لم تكن معروفة ، وقد تكون ذات صيغة تختلف عن هذا الاختلاف كله .

وابن الأنباري في تقديمه لشرحه على المعلقات يسوق سلسلة غير منقطعة من الأسانيد تصل إلى المتلمس نفسه ، سلسلة تنم الظواهر كلها على أنها حقيقية إلا إذا اشتبهنا في صحة رواية حماد الرواية (طبعة Rescher ، ص ١) ومن الشرح نفسه نعلم أن طرفة استقبل من الملك عمرو ومن أخيه قابوس بغير ترحاب ، وذلك حين زار بلاط أبيهما أثناء حكمه (المصدر المذكور ، ص ٥) .

ومن ثم فإني أميل إلى القول بأن طرفة لم يزر أبداً بلاط الملك عمرو أثناء حكمه ، غير أنه انحاز إلى أخيه غير الشقيق عمرو بن أمامة ، وذهب معه إلى اليمن حيث أقاما معاً سنوات عدة ، لأن عمرو بن أمامة تزوج هناك وأنجب عدداً من الأولاد قبل أن يذهب على رأس البعثة إلى اليمامة (شرح ابن السكيت) وهذا أيضاً يجعل من المستحيل موت طرفة في سن مبكرة ، فلقد كان بلاط الحيرة قبل اعتلاء عمرو العرش شريفاً فيما يرجح من شرفاء قبيلته . وأمضى أعواماً عدة في جنوب الجزيرة العربية ، وقد يكون عندها صغيراً بالقياس إلى شيوخ آخرين ، غير أنه من الشطط أن نقرر آراء محددة في هذا الصدد .

أما بالنظر إلى آرائه الدينية فغاية ما يمكن أن نقوله استناداً إلى قصائده : إنه ليس من المستطاع استخلاص شيء يشير إلى أي أمر آخر غير اعتناقه للمعتقدات الوثنية القدرية المألوفة .

وأما بالنظر إلى مكانته في الشعر ففي وسعنا أن نردد فحسب الرأي الذي قال به النقاد العرب ، وهو رأي غير قاطع عن : هل هو من فحول شعراء الجاهلية ، أم هو أسبقهم جميعاً ؟ وإن وصفه للجمل في معلقته قد لقي بحق ما يستحقه من شهرة ، ولا نكاد نجد شاعراً عربياً آخر بذه في بذلك .

وفيما يتعلق بصحة نسبة شعره إليه فأراني مضطراً إلى أن أحيل القارىء إلى آراء كل من آلوارت وكيگر Gieger ، غير أني أحب أن أشير إلى أنه قد تكون له قصائد أخرى صحيحة النسبة إليه غير التي ذكرها الكاتبان المذكوران . وإذا كان المتلمس والأعشى وعبيد ، راوى الأعشى ، وسماك ابن حرب وحماد الراوية والهيثم بن عدي ، إذا كان هؤلاء قد رووا شعره حقاً فيجوز لنا أن ننتظر أن قصائده قد وصلت إلى العصر الذي كان يمكن أن يتناولها فيه النحاة بالتعليق آخر الأمر ، ومن ثم فقد بقيت سليمة بعض السلامة .

وأحسن ما بين أيدينا من روايات عن هذا الشاعر نجده في الديوان في نسخة ابن السكيت حيث خلط المحقق لسوء الحظ بين ملاحظاته وملاحظات الأعلم ، كما نجده في التقديم الذي قدم به ابن الأنباري للمعلقات .

« طَرَكونة » Tarragona : بلدة صغيرة في شمالي شرق إسبانيا على البحر المتوسط ، وهي قصبة الولاية المعروفة بهذا الاسم نفسه وهذه البلدة التي يبلغ عدد سكانها الآن[1] : ٢٣٣٠٠ من الأنفس ، تقوم في موقع الحاضرة القديمة ترّاكو Tarraco التي أصبحت من بعد مركزاً من مراكز السيطرة الرومانية على إسبانيا ، كما غدت منذ عهد أغسطس قصبة الولاية الرومانية المعروفة باسم Hispana Tarraconensis . واحتفظت البلدة باسمها القديم عندما غزاها المسلمون ، فقد نهبوها سنة ٧٢٤ م ثم احتلوها طوال حكم الخلافة الأموية في قرطبة ، وقد اضطر المسلمون خلال هذا الحكم إلى انتزاعها مرتين من يد النصارى ، مرة من لويس صاحب أكويتانيا ، ومرة من الأمير القطلوني رامون بيرانجيه . وانتزعها ألفونسوا المقاتل من المسلمين إلى غير رجعة سنة ١٢٢٠ م .

ويطلق جغرافيو العرب على طركونة أحياناً اسم « بلدة اليهود » كما فعلوا مع غرناطة . ويدل هذا على أن اليهود كانوا فريقاً كبيراً من سكانها . وقد بقي في أروقة كاتدرائية طركونة رواق مسدود على هيئة مشكاة من المرمر عليها نقش تذكاري يحمل اسم عبد الرحمن الثالث تاريخه ٤٣٩ هـ (٩٦٠ م) .

---

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة ؛ وقد بلغ تعداد سكانها سنة ١٩٥٠ : ٣٦,٨٠٧ نسمة .



المقال الرابع
عن الاعراب

الإعـراب

« الإعراب » اصطلاح في النحو العربي يترجم عادة بكلمـة Inflexion ولكنه أضيق منها معنى ، لأن إعراب الاسم لا يقصد به إلا وجوه الرفع والنصب والجر ولا يتعلق الإعراب ببيان العدد . والاعراب في الفعل بتصريف المضارع لا غير ، فلا يتعلق كما زعم فلو جل بالتذكير والتأنيث أو الزمن أو بالدلالة على الضمائر المتصلة التي هي أسماء مضافة إلى الفعل نفسه .

ويرى نحاة العرب أن الإعراب لا بد له من عامل موجب له . والبناء ضد الإعراب وهو خاصة للكلمـات التي تحتفظ ببنائهـا ولا تتأثـر بمؤثر نحـوي . ويسمى اللفظ معرباً أو مبنياً بحسب قبوله للإعراب أو عدم قبوله له . ويبدو لنا أن العامل والإعراب هما المحـور الذي تـدور حولـه نظريـة النحو عنـد نحاة العرب . وعندمـا يميز بين الصـرف والنحو في معنـاه الضيق لا تكون نـظرية الإعـراب ـ كما ذكـر بحق على الجرجـاني في كتاب التعـريفات ـ قسمـاً من الصرف ، وهذا يخالف تصورنا لها . وقد يسمى النحو أحيـاناً علم الإعـراب فقط .

ويختلف عنا العرب أيضاً في تصوراتهم النحوية ، إذ لا يوجد لديهم أي اصـطلاح عام مقـابل للفـظي « Cas »[1] (حالـة الاسم) وMode « تصـريف

(١) استوضحنا الاستاذ تللينو فأجاب بأن كلمة cas تطلق على حالة الاعراب كالرفع والنصب والجر في الاسماء وأن كلمة mode تطلق على حالة التعريف كالمرفوع والمنصوب والمجزوم في الافعال وعليه يكون عند نحاة العرب الاصطلاح الذي يقابل هاتين الكلمتين فكلمة « *cas* هي لقب الاعراب » وكلمة mode هي « الصيغة » .

الفعل » بل يطلقون الاصطلاحات نفسها بلا تفرقة على وجوه إعراب الاسم وعلى تصريفات الفعل المختلفة عند ما تتفق في حركة الحرف الأخير . وتؤخذ تسمية هذه الاصطلاحات من الحركة الأخيرة لحالات إعراب الاسم المفرد المنصرف الصحيح الآخر ومن تصاريف الفعل المضارع الصحيح الخالي من الضمير المتصل . ومن ثم وجد التقسيم الرباعي الآتي :

١ ـ الرفع (ضمة) = الفاعل (رجلٌ) والمضارع المرفوع (يقتلُ) .
٢ ـ الجر (كسرة) = الإضافة (رجل) .
٣ ـ النصب (فتحة) = المفعول (رجلا) وكذلك المضارع المنصوب .
٤ ـ الجزم = الخلو من الحركة كالمضارع المجزوم (يقتل) .

والأسماء الثلاثة الأولى ليست في الأصل إلا أسماء الحركات المختلفة ، وقد استعملها قليلاً قدماء النحاة في غير الاعراب ، وأطلقوها كذلك للدلالة على الحركات في وسط الكلمة ؛ ونجد هذا الاستعمال حتى عند سيبويه (جـ ١ ، ص ٢ ، س ٣) بالرغم من أنه استعملها أيضاً للدلالة على وجوه الاعراب والاستعمال العادي عند سيبويه لأسماء هذه الحركات يدل على أنها كانت تطلق في ذلك الوقت على حالات تصريف الفعل وعلى وجوه اعراب الاسم أيضاً .

ويستعملها سيبويه في الحالات التي يكون التصريف فيها مخالفاً تمام المخالفة للطريقة التي ذكرناها ؛ فمثلاً يقال في مرفوع جمع المذكر السالم (مسلمون) إنه في حالة الرفع ولغير المرفوع (مسلمين) إنه في حالة الجر أو النصب . مع أن نحاة العرب يرون أن التصريف في هذه الحالة إنما يجري باستعمال حرفي الواو والياء وهذا يشبه ما يحدث في المثنى .

وإعراب الاسم المفرد على نوعين ، ويكون الاسم منصرفاً إذا استوفى حركات الاعراب الثلاثة كلها والتنوين ، وغير منصرف إذا لم ينل غير الفتحة في حالتي النصب والجر ؛ فلا يكون له في الحقيقة إلا حركتان ولا يلحقه التنوين . وفي هذا المقام ينبغي أن نلاحظ أن الاسم الثلاثي المعتل الآخر مثل عصا لا يتغير في الواقع بتغير عوامل الاعراب . ونحن نرى أن هذا الاسم غير

منصرف[1] ، ولكن يقال في وجوه إعرابه مثلما يقال في وجوه إعـراب الاسم الصحيح المقابل له بتطبيق قوانين الحـركات اللفـظية عليـه ، ويعتبر المعتـل كالصحيح أيضاً معرباً ومنصرفاً وغير منصرف ولو أن تغير آخر الاسم المعتـل يكون تقديراً فقط كما اصطلح عليه النحاة . وفوق هذا فإن الإعراب ليس خاصة ملازمة للاسم لا تنفك عنه فبالرغم من أن لفظ « رجل » يعتبر بصفة عامة معرباً إلا أن هذا لا يمنع أن تقول في المنادى « يا رجلُ » وإذا دخلت عليه لا النافية تقول : « لا رجلَ هنا » ولا يعتبر نحاة العرب « رجلُ ورجلَ ») في حالتي الرفع والنصب وإنما يعتبرونهما مبنيين . وقد وجه نحاة العـرب[2] همهم إلى اللفظ المفرد لا إلى موقعـه من التصريف والإعـراب . ونحن لا نجد عنـدهم اسماً لطريقة شاملة للتصريف والإعراب . وكان من الـطبيعي أيضاً أن اعتبر أولئك النحاة مضارع جمع المخاطبة (يقتلن وتقتلن) في حالة البناء لأن الفعل لا يتغير جزؤه الذي قبل النون بدخول النون عليه في جميع الحالات الثلاث وتعتبر النون هي الضمير .

أما صيغ المضارع الأخرى التي تنتهي بالياء والنون أو الألف والنون أو الواو والنون فإن نحاة العرب يرون أن الألف والواو والياء تمثل ضمير الفـاعل. وبقاء النون مع الحرف المساعد لها علامة على الرفع وحذفها علامـة على الجزم والنصب . ولا يوجد عند نحاة العرب وجه من وجوه الإعراب يختص بصيغة التوكيد ذو اسم خاص به بل عندهم فقط النون المؤكدة التي تلحق المضارع فتجعله مبنياً وهذه النون ليست عنصراً ممتزجاً بالفعل ولكنها حرف قائم بذاته . ومما يدهشنا أن نحاة العرب يدرسون التوكيد في باب الحروف[3] .

أما السبب في إطلاق اسم « إعراب » على الظاهرة اللغوية التي ندرسها هنا فقد اشتغل به كثير من نحاة العرب المتأخرين ووضعوا فروضاً عـدة قليلة الغناء (ابن الأنباري : أسرار العربية ، ص ٩ س ١٥ وما بعده) .

---

(١) مدار الاصطلاح النحوي في صرف الاسم وعدم صرفة على لحاق تنوين التمكين له وعدم لحاقه وإذن لا يمكن أن تكون « عصا » وأمثالها غير منصرف .

(٢) من نحاة العرب من يرى أنهما في حالتي الرفع والنصب وأنهما معربان .

(٣) تدرس نون التوكيد في باب الحروف ويدرس التوكيد في الأفعال .

ويذهب فتس شتين إلى أن لفظ إعراب معناه التعريب . أي نقل الكلام إلى لغة أهل البادية ويذهب فون روزن إلى رأي شبيه بهذا وذلك بقوله إن الإعراب هو التحدث بلغة عرب البادية . ويتفق فولرز تمام الاتفاق مع رأي فتس شتين امانولدكه فيقول : إن إطلاق هذا الاسم على البدو باعتبارهم وحدهم الذين كانوا ينطقون بالعربية الفصحى في ذلك العهد فرض محتمل ، ولكنه ليس قطعياً . وربما كان هذا أكثر التفاسير صحة لأنه أكثرها وضوحاً . فإن « أعرب » ومصدرها إعراب معناها في الأصل وضع الكلمة في الصيغة العربية والنطق بها كما ينطق بها العرب الخلص . ويطلق الإعراب أيضاً ، وبخاصة عند سيبويه ، على إدخال الكلمات الغريبة في اللغة العربية ، ومن الطبيعي أن ليس هناك صلة بين البدو وبين هذا التأويل . والفرق هنا واضح بين « أعرب » و « أعجم » وإذا اعتبرنا أن العراق كان مهد فقه اللغة العربية وأن معظم سكانه كانوا من الآراميين والفرس الذين يجهل لسانهم التمييز بين وجوه الاعراب وبين التصريف ، ذلك التمييز الذي هو من خصائص اللغة العربية دون اللغات الأخرى التي عرفها العرب ، أدركنا أن هذا كان كما تدل عليه الشواهد الصحيحة الكثيرة مصدر صعوبة خاصة للأعاجم الذين دخلوا في الاسلام والذين كان لهم نصيب كبير بين علماء اللغة . فكثيراً ما وجدوا أن هذا التمييز حجر عثرة في سبيلهم ، ويجد الانسان أن كلمة « الاعراب » بمعنى التعريب قد ضيق معناها حتى أصبح لها ذلك المعنى الفني الذي تحدثنا عنه ، وأصل معنى كلمة إعراب هو من غير شك التعريب وكون الإعراب من خصائص اللغة العربية يتبين من ذلك النقاش العنيف الذي أثاره ابن فارس ضد الذين قالوا بأن الإعراب موجود أيضاً في اللغة اليونانية .

المقال الخامس
عن الحديث النبوي الشريف

الحـديـث

« **الحديث** » : لهذه الكلمة معنى عام هو الخبر أو المحادثة ، دينية كانت أم غير دينية ؛ ثم أصبح لها معنى خاص ، هو ما ورد عن النبي وصحابته من قـول أو فعل . وفي هـذا المعنى يـطلق على جملة الحـديث المقـدس عنـد المسلمين اسم « الحديث » ، ويطلق على العلم الخاص به « علم الحديث » .

١ ـ موضوع الحديث وصفته

كان السير على سنة الآباء الأولين (والسنة هي النهج القديم المأثور الذي يعتاده المرء في المبادلة والأخذ والعطاء) يعد حتى عند كفار العرب فضيلة من الفضائل (انظر Goldziher *Muhamm. Stud:* ؛ جـ ١ ، ص ٤١ ، تعليق ٨) ولما جاء الإسلام لم تستطع السنة أن تبقى على قديمها ، وهو اتباع عادات الأباء الكفار وأحوالهم ، وكان لا بد للمسلمين من أن ينشئوا لهم سنة جديدة . فأصبح واجباً على المؤمن أن يتخذ مس خلق الرسول وصحابته مثلاً يحتذبه في جميع أحوال معاشه ، ولهذا بذل كل جهد ممكن في سبيل جمع أخبار النبي وصحابته[١] .

---

(١) هذا غير صحيح ، فلم يكن اتباع سنة النبي ﷺ عند المسلمين عن عادة اتباع الآباء ، وقد نعاها الله على الكفار نعياً شديداً وتوعد عليها وعيداً كثيراً ، وأمر الناس باتباع الحق حيثما كان ، وباستعمال عقولهم في التدبر في الكون وآثاره ونقد الزيف من الصحيح من الأدلة . وإنما كان حرص المسلمين على سنة رسول الله اتباعاً لأمر الله في القرآن : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ الآية ٢١ من سورة الأحزاب . ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو

وفي أول الأمر كان الصحابة أحسن مرجع لمعرفة سنة محمد ، فهم قد عاشروه ، وسمعوا قوله بآذانهم ، وشاهدوا فعله بأبصارهم . ثم كان على المسلمين بعد ذلك أن يطمئنوا إلى أخبار التابعين وهم أهل الجيل الأول بعد النبي ، وقد أخذوا الحديث عن الصحابة واطمأنت نفوس المسلمين في الأجيال اللاحقة إلى الوثوق بروايات تابعي التابعين أيضاً ، وهم من أهل الجيل الثاني بعد النبي وقد عاشروا الصحابة وهكذا[1] .

واحتفظت الأحاديث بصبغة الأقوال الشخصية أجيالاً عدة ، فكان كل حديث صحيح يتألف من شطرين الأول عبارة عن أسماء الرواة الذين نقلوا المتن أحدهم عن الآخر ، ويسمى هذا الشطر « الإسناد » أو « السند » أي البرهان على صحة الرواية » فمن يروي الحديث كان يقول : سمعت فلاناً ، أو حدثني فلان عن فلان ، وهكذا يبدأ الإسناد بالمحدث ، ثم تذكر سلسلة السند إلى أن يرفع الحديث إلى مصدره الأول .

يصيبهم عذاب أليم ﴾ الآية ٦٣ من سورة النور : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ الآية ٤٤ من سورة النحل . إلى عير ذلك من أوامر الله في كتابه ، مما لا يجهله مسلم ، واتباعاً لأمر رسول الله نفسه ، في الأحاديث الصحيحة المتكاثرة ، وفبما ثبت عملياً بالتواتر ، من عمل كبار الصحابة ثم من بعدهم من التابعين والعلماء ، لم يشد بعد الصحابة إلا أناس غلبهم الهوى أو أعمتهم الجهالة . وهدا موضوع أطال البحث فيه العلماء السابقون وأبدعوا ، حتى لم يدعوا قولاً لقائل أو كادوا . وكتب السنة وكتب الأصول وغيرها مستفيضة متناولة ، والباحث المصف يستطيع أن يتبين وحه الحق . ويكفي أن نشير إلى كتابين فيهما مقنع لمن أراد : كتاب (الرسالة) للامام الشافعي بتحقيقنا وشرحنا (طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٣٨) وكتاب (الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم) للعلامة محمد بن إبراهيم الوزير اليمني المتوفى سنة ٨٤٠ (طبعة المطبعة المنيرية) فإني رأيت كاتب المقال لم يشر فيه من أوله إلى آخره إلى مصدر عربي أو إسلامي رجع إليه في بحثه ، وهذا عجب !

(١) ليس هذا على اطلاقه فالصحابة ، وهم الطبقة الأولى من رواة الحديث الذين سمعوه وشاهدوه أو أخذ بعضهم عن بعض ، كلهم ثقات مصدقون ، إلا أن يخطيء أحدهم في الرواية فيتبين خطؤه من درس الروايات الأخرى وموازنة بعضها ببعض . والتابعون وتابعوا التابعين ، وهم الطبقتان الثانية والثالثة ، درس علماء الحديث أخبارهم وآثارهم ورواياتهم فكان أكثرهم الثقة الصادق ، وقليل منهم الضعيف أو المردود الرواية وهذا علم واسع مفصل في كتب كبار ودواوين واسعة من درسها وفهمها استيقن واطمأن ، وهذه الطبقات الثلاث هي أساس علم الرواية ، ومن جاء بعدهم فإنما أخذ عنهم ، وفي عصر الطبقة الثالثة بدأ تدوين الحديث تدويناً عاماً في مؤلفات ، كموطأ مالك وهو من أتباع التابعين ، من الطبقة الثالثة

والشطر الثاني من الحديث هو « المتن » أي النص أو القول المروى (انظر تفصيل ذلك في Coldziher المصدر المذكور ، جـ ٢ ، ص ٦ ـ ٨) .

وبعد وفاة محمد لم تستطع الآراء والمعاملات الدينية الأصلية التي سادت في الرعيل الأول أن تثبت على حالها من غير تغير : فقد حل عهد للتطور جديد ، وبدأ العلماء يدخلون شيئاً من التطور في نظام مرتب من الأعمال والعقائد يتواءم والأحوال الجديدة . فقد أصبح الإسلام بعد الفتوح العظيمة يبسط سيادته على مساحات شاسعة ، واستعير من الشعوب المغلوبة على أمرها آراء ونظم جديدة ، وتأثرت حياة المسلمين وأفكارهم حين ذاك في كثير من النواحي لا بالنصرانية والإسرائيلية وحدهما بل بالهللينية والزرادشتية والبوذية كذلك .

وعلى أية حال فإن المسلمين التزموا أيما التزام المبدأ القائل بأن سنة النبي والسابقين الأولين في الإسلام هي وحدها التي يمكن أن تكون القانون الخلقي للمؤمنين .

وسرعان ما أدى هذا بالضرورة إلى وضع الأحاديث ، فاستباح الرواة لأنفسهم اختراع أحاديث تتضمن القول أو الفعل ونسبوها إلى النبي لكي تتفق وآراء العصر التالي ، وكثرت الأحاديث الموضوعة ، وتداولها الناس منسوبة إلى النبي بحيث نجعله يقول أو يفعل شيئاً مما كان يعد في ذلك العصر من الأمور المستحسنة . وظهرت في الحديث أقوال مأخوذة مَن أقوال الرسل والأناجيل المنحولة ، ومن الآراء الإسرائيلية والعقائد الفلسفية اليونانية إلخ . تلك الآراء التي لقيت الحظوة عند فريق معين من المسلمين ، ونسبت كل هذه الأقوال إلى النبي (انظر جولدسيهير : المصدر المذكور جـ ٢ ، ص ٥٨٢ وما بعدها ؛ Neutestamentliche *Elemente* *in der Traditionslitteraturex der Islam* Goldziher في *Oriens Christianus* طبعة ١٩٠٢ ، ص ٣٩٠ وما بعدها) .

ولم يتورع الناس عند ذاك عن أن يجعلوا النبي يفصل على هذا النحو القصص والأساطير التي وردت موجزة في القرآن ويدعو إلى آراء ومعتقدات جديدة إلخ . بل وكان كثير من هذه الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى النبي تتناول الأحكام : كالحلال والحرام والطهارة وأحكام الطعام ، والشريعة ، وآداب السلوك ومكارم

الأخلاق . ثم وضعت أحاديث تتناول العقائد ، ويوم الحساب ، والجنة والنار ، والملائكة والخلق ، والوحي والأنبياء السابقين . وفي الجملة وضعت أحاديث في كل ما يتعلق بالصلة بين الله والإنسان ، وتشتمل هذه الأحاديث الموضوعة كذلك على عظات وتعاليم خلقية نسبت إلى النبي .

ومع مضي الزمن ازداد ما روى عن النبي من قول أو فعل شيئاً فشيئاً في عدده وفي غزارته . وفي القرون الأولى التي تلت وفاة الرسول عظم الخلاف بين المسلمين على جملة من الآراء في مسائل تختلف طبائعها أشد الاختلاف ، وعملت كل فرقة على تأييد رأيها على قدر ما تستطيع بقول أو تقرير منسوب إلى النبي . ومن استطاع أن يرد رأيه إلى أثر من آثار النبي فهو على الحق من غير شك . ولهذا كثرت الأحاديث الموضوعة المتناقضة أشد التناقض في سنة محمد[1] .

وفي الخلافات الكبرى التي نشأت عن العصبية ، جرى كل فريق على التوسل

---

(١) أما أنه وجد بعض الكذابين الوضاعين الذين افتروا أحاديث على النبي عليه الصلاة والسلام وأما أنه وجد بعض المغفلين الذين دخلت عليهم هذه الأكاذيب فظنوها صحيحة وقبلوها ودخلت عليهم الاسرائيليات فظنوها تصلح إيضاحاً تاريخياً لبعض ما ورد مجملاً من أخبار السابقين في القرآن والسنة الصحيحة ، وإما أنه وقعت أغلاط من بعض الرواة الصادقين في بعض الروايات ، أما هذا كله فلا شك في وقعه وهو الدي قام علماء الحديث بهذا المجهود الضخم الهائل في سبيل بيانه ، فوزنوا الرجال ، ورواة الحديث ، بميزان العدل والمعرفة . بحثوا في سيرتهم الشخصية ، فقبلوا من ثبت عندهم أنه عدل لا تشوب سيرته شائبة من خلق ودين أو أمانة وبحثوا رواياتهم ونقدوها ، فرفضوا من كثر خطؤه وكثر في رواياته المخالفة لرواية غيره من الثقات وقارنوا الروايات بعضها ببعض ، ورفضوا ما خالف المعقول أو خالف صريح القرآن أو خالف المعلوم من الدين بالضرورة ، أعني المتواتر العملي والاعتقادي . ونفوا عن الأحاديث كل ما حاول الوضاعون الكذابون ادخاله عليها ، وحفظوا السنة بيضاء نقية ، كل هذا كان . ويعرفه المسلمون ويتدارسونه بينهم . وأما الصورة التي تبدو مما قال كاتب المادة أن كل تفصيل في الأحاديث ، من حلال وحرام وطهارة الخ هو من الموضوعات ، فإنما هي نفي للسنة جميعها وابطال لها ، وإنما معناها أن رسول الله لم يفعل شيئاً ولم يقل شيئاً ، إذ أن كل ما روى عنه مكذوب في ظنه وإنما معناها أن كل المسلمين ، من عهد الصحابة فمن بعدهم ، كاذبون مفترون على رسولهم ، ليس فيهم أمين ! وليس على وجه الأرض منصف يقول هذا ولست أدري إن قيل هذا في السنة التي رواها الثقات وبينوا طرق روايتها ووصلوا أسانيدها شيخاً عن شيخ سماعاً في أول أمرهم وكتابة وسماعاً فيما بعد ذلك ، ونقدوا الرواية والرواة أدق نقد وأحكمه ، فماذا يقال في غيرها من الروايات والكتب التي لا سند لها ولا نقد لرواتها ؟ ! .

بمحمد (انظر Goldziher *Mnhamm Stud:* جـ ٢ ، ص ٨٨ وما بعدها) . فمثلاً نجد أنه قد نسب إلى النبي قول تنبأ فيه بقيام دولة العباسيين . وجملة القول إنهم جعلوه يتنبأ ، على نحو يمتزج فيه الرؤية بالنبوة ، بما جرى بعد ذلك من حوادث سياسية وحركات دينية ، بل بالظواهر الاجتماعية الجديدة التي إنما نشأت من الفتوح العظيمة (كازدياد الترف) وكان غرضهم من ذلك تبرير كل أولئك في نظر الجماعة الإسلامية الجديدة .

وهناك قسم خاص من هذه الأحاديث التنبئية وضعت في صورة أقوال نسبت إلى محمد تتعلق بفضائل أماكن متعددة ونواح في بلاد لم يفتحها المسلمون إلا في عصر متأخر (انظر Goldziher : نفس المصدر ، جـ ٢ ، ص ٢٨ وما بعدها) .

وعلى هذا لا يمكن أن تعد الكثرة الغالبة من الأحاديث وصفاً تاريخياً صحيحاً لسنة النبي ، بل هي على عكس ذلك تمثل آراء اعتنقها بعض أصحاب النفوذ في القرون الأولى بعد وفاة محمد ، ونسبت إليه عند ذلك فقط[١] .

والعلم مدين ديناً كبيراً لما كتبه جولدسيهر Goldziher في هذا الموضوع (انظر *Muham Stud* ، طبع هال سنة ١٨٩٠ م ، وغيره من مؤلفاته) . وهو مدين كذلك لما كتبه سنوك هرجرونييه G. Snouck Hurgronje (انظر من بين مؤلفاته العديدة رسالته المسماة *Le Droit Muslmman* في مجلة تاريخ الأديان *Revue de L'histoire de Religions* جـ ٣٦ ، ص ٦ وما بعدها) .

فهذان العالمان هما اللذان بينا لأول مرة في وضوح وجلاء صفة الحديث الحقيقية وأهميته التاريخية من هذه الناحية[٢] .

---

(١) هذا النوع من الرواية داخل في الأنواع السابقة والروايات الصحيحة ثابتة معروفة ، والروايات الباطلة معروفة ، نص علماء الحديث على إبطالها . وإنما أفرد كاتب المقال هذا النوع ، لأنه لا يريد أن يسلم بنبوة رسول الله وبأنه يوحى إليه من عند الله ، فهو لذلك يعتبر أن كل حديث من هذا النوع مكذوب ، لأن صحته معناها صحة نبوة رسول الله بأنه أخبر عن شيء قبل وقوعه بوحي من الله إليه . أما المسلمون فيصدقون رسولهم ويؤمنون بأنه رسول يوحى إليه وبأنه يخبر عن الغيب الذي يوحيه الله إليه ؛ ﷺ .

(٢) لكاتب المقال أن يطمئن إلى جولد سيهر وآرائه وأبحاثه ، إذا ما راقت له وصادفت هوى نفسه ، أما نحن رجال الحديث ونقاده فنأبى أن نقيم له وزناً لا عن عصبية وهوى ، ولكن عن برهان وحجة لم =

ومع أن المسلمين كانوا يلعنون واضعي الأحاديث ومن بذيعها بين الناس عن سوء قصد ، إلا أن ثمة اعتبارات مخففة أخذ بها في بعض الأحوال وبخاصة إذا كان الحديث الموضوع يتناول بعض العظات أو التعاليم الخلقية[1] راجع التفصيلات في

أقرأ مؤلفات جولد سيهر التي يشير إليها كاتب المقال ، لأنها لم تترجم إلى العربية ، ولكنني قرأت له كتاباً ترجمه أحد علماء الأزهر ، وهو كتاب (المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن) فرأيته نقل شيئاً في القراءات عن كتب مطبوعة ، فحرف في النقل عن عمد ، ونسب إلى أكثر القراء قراءة شاذة باطلة ، جعلها قراءة أكثرهم . (ص ١٩ من المصدر المذكور طبعة القاهرة ١٩٤٤) وقد نقدت عمله هذا في (مجلة المقتطف في المجلد ١٠٥ في عدد ديسمبر سنة ١٩٤٤ ص ٤٦١ - ٤٦٣) وقلت هناك بعد أن بينت بطلان ما نسبه لأكثر القراء « لا تظن بعد هذا أن مؤلف الكتاب أخطأ فيما حكى إنما الواضح الذي لا يشك فيه أنه علم الصحيح وعدل عنه ونقل غيره عارفاً أن القراء أجمعوا تقريباً على القراءة المعروفة ، ثم نسب القراءة الشاذة إلى أكثرهم » . فجولد سيهر لو عاملناه بما نعامل به رواة الحديث من النقد ، بعد أن نقضي عن شروط العدالة المعروفة للعلماء ، ونتمسك منها بشرط الصدق وحدة ، وجدنا أنه ممن لا يجوز قبول نقله في شيء أصلاً ، لأن الصدق والأمانة في الرواية شرط في قبول ما ينقل الناقل ، فإ دا ثبت أنه جانب الصدق في روايته ولو مرة واحدة فقط كل ما يرويه وبطل ، لا تقبل له رواية بعد ذلك إلا أن يثبت أنه أخطأ ولم يتعمد الكذب ، وجولد سيهر تعمد أن ينسب إلى أكثر القراء غير الحقيقة ، في شيء مادي يلمسه كل قاريء ، نقله عن كتب مطبوعة في أيدي الناس ، وكان جريئاً جداً إذ أشار إلى المواضع التي نقل منها بالجزء والصفحة ، ظناً منه أن القراء يصدقون نقله ، فلا يرجعوه إلى ما ينقل منه ! ! .

(١) هذا كلام عجيب ! يوهم أن المسلمين أجازوا وضع الأحاديث في الترغيب والترهيب ، وهو ملحاه كاتب المقال « بعض العظات أو التعاليم الخلقية » ؟ ولعل كاتب المقال أتى من ناحية أنه اعتمد في مقاله على مصادر غير عربية فقط ، فلو أنه رجع إلى أي مصدر عربي من كتب الحديث لما قال هذا ، وأقرب كتب مصطلح الحديث كتاب (علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح) فلو رجع إليه لرأى فيه (ص ١٠٠ من طبعة المطبعة العلمية بحلب سنة ١٩٣١ ما نصه) « ولواضعون الحديث أصناف ، وأعظمهم ضرراً قوم من المنسوبين إلى الزهد وضعوا الحديث احتساباً فيما زعموا ، فتقبل الناس موضوعاتهم ثقة منهم بهم ، وركوناً إليهم . ثم نهضت جهابذة الحديث بكشف عوارها ومحو عارها والحمد لله . وفيما روينا عن الإمام أبي بكر السمعاني أن بعض الكرامية ذهب إلى جواز وضع الحديث في باب الترغيب والترهيب » ونحو ذلك في كتاب (تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي طبعة المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٧ ص ١٠٢) وقال النواوي في الرد على ما نقل من الكرامية : « وهو خلاف إجماع المسلمين الذين يعتد بهم » وقال السيوطي : « بل بالغ الشيخ أبو محمد الجويني فجزم بتكفير واضع الحديث » فهذا قول أئمة المسلمين وعلماء الحديث ، لا ما نقله كاتب المقال عن كتب إفرنجية ، مما يوهم أن المسلمين يجيزون وضع الحديث والكذب على رسول الله ! ومعاذ الله أن يكون هذا منهم . وانظر تفصيل ما =

(Goldziher المصدر المذكور ، جـ ٢ ، ص ١٣١ وما بعدها وص ١٥٣ وما بعدها ، والمؤلف نفسه في *Zeitschr. der Deutsch Morgent Gesellsch* جـ ٦١ ، ص ٨٦٠) .

والعالم الإسلامي كله يجعل للحديث مكانة عظيمة تتلو مكانة القرآن وسرعان ما تغلب المسلمون على ما قام في بعض الدوائر من الاعتراض على جمع الحديث وإذاعته بين الناس (انظر مقال Goldziher *die Stellung des Kämpfe um: Hadith im Islam,* في *Zeitschr der Deutsch Morgent, Gesellsch* جـ ٦١ ، ص ٨٦٠ ، وما بعدها) .

وفي بعض الحالات يعتقد أن « كلام الله نفسه يوجد في الحديث كما يوجد في القرآن . ومثل هذا الحديث يبدأ عادة بعبارة « قال الله » ويسميه علماء المسلمين « الحديث القدسي أو الإلهي » . ويطلقون على غيره اسم « الحديث النبوي » . وهناك ثبت بالأحاديث النبوية في مخطوط بمكتبة ليدن رقم ١٥٦٢ (*Catal. Cod. Or* جـ ٤ ، ص ٩٨) .

٣ ـ نقد المسلمين للحديث

لا يعد الحديث صحيحاً في نظر المسلمين إلا إذا تتابعت سلسلة الإسناد من غير انقطاع وكانت تتألف من أفراد يوثق بروايتهم . وتحقيق الإسناد جعل علماء المسلمين يقتلون الأمر بحثاً ، ولم يكتفوا بتحقيق أسماء الرجال وأحوالهم لمعرفة الوقت الذي عاشوا فيه وأحوال معاشهم ، ومكان وجودهم ، ومن منهم كان على معرفة شخصية بالآخر ؛ بل فحصوا أيضاً عن قيمة المحدّث صدقاً وكذباً وعن مقدار تحريه للدقة والأمانة في نقل المتون ليحكموا أي الرواة كان ثقة في روايته ، ويسمى نقد الرجال باسم « الجرح والتعديل » (انظر *Muhamm Stud* Goldziher جـ ٢ ، ص ١٤٣ وما بعدها) .

معرفة الرجال لا بد منها لدرس الحديث ولهذا تتضمن جميع الشروح

= كتبنا عن الأحاديث الموضوعية في شرحنا على كتاب اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير طبعة مطبعة حجازي سنة ١٩٣٧)

لمجموعات الأحاديث تفصيلات مطولة عن الرجال تتفاوت طولاً وقصراً . وهناك مؤلفات معينة تقتصر على هذا الموضع ، من بينها ما يسمى بكتب الطبقات وهي تراجم مرتبة في طبقات ، وتتناول سير عدة علماء ورواة للحديث وغيرهم (انظر *Ursprung und: O. Loth Bedeutung der Tabarat. Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* جـ ٣٢ ، ص ٥٩٣ ـ ٦١٤) . نضرب لهذه الكتب مثلاً بكتاب الطبقات لابن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ = ٨٤٤ م ؛ وهو كتاب مشهور ؛ و « طبقات الحفاظ » للذهبي المتوفى سنة ٨٤٨ هـ = ١٣٤٧ م . ومن هذا النوع أيضاً ما صنف في الرواة الضعفاء مثل « كتاب الضعفاء » للنسائي (انظر Goldziher : المصدر نفسه جـ ٢ ، ص ١٤١ ، وما بعدها) . وكذلك سير الصحابة مثل كتاب « الإصابة في تمييز الصحابة » لابن حجر المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = ١٤٤٨ م وكتاب « أسد الغابة في معرفة الصحابة » لابن الأثير المتوفى سنة ٦٢٠ هـ = ١٢٣٢ م .

والحكم على قيمة المحدث قد يختلف اختلافاً بيناً ، فربما كان ثقة عند قوم ، ولكن غيرهم كانوا يعدونه في منتهى الضعف وربما اعتبروه كاذباً في روايته . بل إن الثقة ببعض كبار الصحابة لم تكن من الأمور المسلمة عند الجميع في أول الأمر . ولهذا نجد أن الثقة بأبي هريرة كانت محل جدل عنيف بين كثير من الناس[1] .

---

(١) لم تكن الثقة بأبي هريرة محل جدل إلا عند أهل الأهواء ، ثم تبعهم بعض من اصطنع الجرأة في الطعن على السنة من المتأخرين وإنما كان بعض الصحابة يأخذون عليه الاكثار من الحديث خشية الخطأ ، ثم كانوا إذا حققوا ما أخذوا عليه أيقنوا من صحة ما روى ، والأخبار في ذلك متكاثرة . وكان هو يرد على من أخذ عليه كثرة الرواية ، يقول « انكم تزعمون أن أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول الله ﷺ ، والله الموعد ، إني كنت أمرأ مسكيناً أصحب رسول الله ﷺ على ملء بطني ، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق ، وكانت الأنصار يشغلهم القيام على اموالهم » وقال ابن عمر : « أكثر أبو هريرة » فقيل له : « هل تنكر شيئاً مما يقول ؟ » قال : « لا ولكن جرؤ وجبنا » فبلغ ذلك أبا هريرة فقال . « ما ذنبي إن كنت حفظت ونسوا » وخاصمه مروان بن الحكم فقال له . « إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة الحديث وإنما قدم قبل وفاة رسول الله ﷺ بيسير » فقال أبو هريرة « قدمت ورسول الله ﷺ بخيبر وأنا يومئذ قد زدت على الثلاثين ، فأقمت معه حتى مات ، وأدور معه في بيوت نسائه وأخدمه وأغزو معه وأحج ، فكنت أعلم الناس بحديث ، وقد والله سبقني قوم بصحبته فكانوا يعرفون لزومي له فيسألونني عن حديثه ، منهم عمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير ، ولا والله لا يخفى علي كل حديث كان بالمدينة ، وكل من كانت له من =

وكان الحكم على محدث يختلف باختلاف وجهة نظر كل طائفة أو فرقة معينة ، ونشأ عن هذا خلافات مرّة . وينبغي أن نذكر في هذا المقام أن مادة الحديث المروى كانت في الواقع أصل التنازع . وإذا كانت الثقة بالمحدثين هي محل النزاع ، فالغالب أن ما في موضوع الحديث من هوى هو الذي كان يثير المعارضة دائماً . فالحكم النهائي لم يكن مقصوداً به قيمة المحدث وإنما كان المقصود به الحكم على مادة الروايات التي يرويها[1] .

وفي عصر متأخر ، وبعد أن اتخذت العقائد والعبادات والنظم السياسية والاجتماعية وضعاً محدداً في القرنين الثاني والثالث للهجرة نشأ رأي عام معين فيما يتعلق بالثقة بمعظم رواة الحديث وقيمة رواياتهم وقد اعتبرت أصول العقائد التي اشتملت عليها كتب مالك ابن أنس والشافعي وغيرهما من العلماء صحيحة في نظر طوائف واعتبرت ثقة على وجه خاص فيما روته من أحاديث محمد . ومع مضي الزمن لم يجرؤ أحد على الشك في صحة هذه الأحاديث ؛ ولم يصبح في الإمكان اعتبار رجال كأبي هريرة ـ الذي يرجع إليه الفضل في تداول هذه الأحاديث ـ من

رسول الله ﷺ منزله ، ومن أخرجه من المدينة أن يساكنه » قال الوليد بن رباح راوي هذه الحادثة « فو الله ما زال مروان بعد ذلك كافاً عنه » انظر ترجمة أبي هريرة في كتب الصحابة ، وخاصة في الاصابة (جـ ٧ ص ٩٩ ـ ٢٠٧ طبعة المطبعة الشرقية سنة ١٩٠٧) ، وغزوة خيبر كانت سنة ٧ من الهجرة فقد صحب أبو هريرة رسول الله أكثر من ثلاث سنين يلازمه ليلاً ونهاراً ، يسمع حديثه ويروي عمله ، ويفهم عنه ويفقه ، فيحدث بما سمع ويصف ما يرى ، وما الحديث عن رسول الله إلا هذا ، أن يحدث بما سمع ، وأن يصف ما رأى كما رأى وأن يحكي أحوال رسول الله التي يعلم ، والتي جعل الله فيها للمسلمين ، بل للناس كلهم أسوة حسنة ، فمن اهتدى اتبع ومن لا حسابه على الله .

(١) أما الخلاف في توثيق بعض الرواة وتضعيفهم فإنه خلاف طبيعي في كل بحث يعرض له الانسان ، لا يؤخذ مغمزا على علماء الحديث . وأما ادعاء أن « مادة الحديث المروى كانت في الواقع أصل التنازع ولم أن الثقة بالمحدثين هي محل النزاع في الظاهر » فهذا كلام مجمل موهم ، وليس نقداً علمياً لصناعة المحدثين وعلومهم . فإنهم بحثوا في تاريخ كل راو حتى عرفوا سيرته وصدقه أو كذبه وحفظه أو غلطه ، ثم حكموا عليه بما تبين لهم وتتبعوا ما روى كل راو فنفوا عن روايته الخطأ غير المقصود ، وردوا مما كان فيه شبهة العمد إلى رواية شيء لا أصل له ، وقارنوا الروايات بعضها ببعض فنقدوا السنة ونقدوا المتن ، فماذا في هذا ؟ لا أدري ! لو ذكر الكاتب مأخذاً معيناً يريده لبحثنا ما قال وحققناه ، ولكن جاء بشيء مبهم ، يوقع الوهم في نفس القارىء أنه نقد وما هو بنقد

الكاذبين . بل سلَّم على وجه عام بصحة كثير من الأحـاديث التي تتضمن أخطاء تاريخية شديدة الوضوح[1] ، ولم يرفض شيء منها إلا ما كان لا يتعارض مع ما وقع الإجماع على صحته . على أن الميل على العموم كان متجهاً إلى الثقة بمثل هذه الأحاديث أيضاً إذا أمكن على الأقل تفسيرها بروح من التوفيق .

وعلى مر الزمن فقدت الخلافـات القديمـة كل أهميـة عملية عنـد الأجيال الناشئة ، ووجـد أن معظم الأحـاديث المتصلة بهذه الخـلافات ، ولـو أن بعضها يعارض البعض الآخر معارضة قوية ، إلا أنه أمكن في الغالب التوفيق بينها بفضل المهارة في تفسير مضمونها . وعلى هذا أصبح رفض الحديث يعد عملاً متطرفاً لا يلجأ إليه إلا عند اليأس من تأويله (انظر Snouck Hurgronje المصدر المذكـور آنفاً) . والأحاديث العديدة المتنـاقضة في مـوضوع بعينـه ، والتي سلم بصحتها وذكرت في مجموعات الأحاديث جنباً إلى جنب تمد المؤرخ في الغالب بدليل لا يقوّم على التطور الداخلي للإسلام .

على أن الأحاديث مع هذا لم تكن كلها متساوية القيمة عند علماء المسلمين ، بل جعلوها أنواعاً متفاوتة تميزها تعريفات فنيـة معينة تبعـاً لاكتمال الإسنـاد والثقة بالمحدثين . الخ . . . .

٣ ـ تصنيف الحديث :

ينقسم الحديث أولاً إلى ثلاثة أقسام :

أ ـ (١) « صالح » أي صحيح ، ويطلق هـذا الاسم على الحديث الصحيـح الخالي من الخطأ ، والـذي لا توجـد علة في إسناده ، ولا يعـارض شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة .

(٢) ويسمى الحديث « حسناً » إذا لم يكن بريئاً من الشوائب براءه تامة ، كأن يكون غير متصل السند تمام الاتصال ، أو كأن لا يقع الإجماع على الثقة براويه[1] .

---

(١) أين الأحاديث التي تتضمن أخطاء تاريخية شديدة الوضوح ؟ ! .

(١) هذا الكلام ليس على وجهه ؟ فإن انقطاع الإسناد موجب لضعف الحديث فلا يكون حسنا =

(٣) ويعتبر الحديث « ضعيفاً » إذا وقع فيه شك خطير ، كأن يكون ذلك في متنه ، أو كأن يكون واحد أو أكثر من سلسلة إسناده ممن لا يوثق بروايتهم ، أو ممن اتهم بشيء من البدع .

ب ـ وقد يحدث أن تكون قيمة الرواية محل شك لأن الراوي ذكر كلاماً في أثناء الحديث بحيث يستحيل الفصل بين قوله هو وقول الرسول . ويسمى هذا الحديث بالحديث « المدرج » .

ويسمى الحديث « متروكاً » إذا انفرد به راو واحد تعد الثقة بروايته ضعيفة . أما الحديث الذي يعتبر مكذوباً فيسمى بالحديث « الموضوع » .

حـ ـ ولا تتناول الأحاديث كلها أقوال النبي وأفعاله ، بل نجد منها ما يتعلق بالصحابة والتابعين . وهنا يفرق بين :

(١) الحديث المرفوع وهو ما أضيف إلى النبي .

(٢) والموقوف وهو ما أضيف إلى الصحابي من قول أو فعل .

(٣) والمقطوع وهو ما لا يرتفع إلا إلى الجيل الأول بعد محمد ، وقد يراد به ما أضيف إلى التابعي من قول أو فعل .

د ـ ويميز بين الأحاديث من ناحية الإسناد واتصاله على الوجه الآتي :

إن كان الحديث متصل السند ورواته من العدول إلى أن يرتفع إلى صحابي فإنه يسمى بالحديث المسند .

وإذا اشتمل الحديث على ملاحظات تتعلق بالرواة جميعهم (كأن يقرر

وإنما « الحديث الحسن » هو الذي لا يكون في إسناده راو متهم بالكذب ، ولكن يوجد في رواته من أخذ عليه شيء في حفظه وضبطه ثم يتابعه عليه رواة آخرون غير متهمين بالكذب أيضاً ، فيقع في نفس المحدث الناقد أن لهذا الحديث أصلاً معروفاً أو كما قال الترمذي في سننه التي تسمى (الجامع الصحيح طبعة بولاق ج ٢ ص ٣٤٠) « كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذاً ويروى من غير وجه نحو ذاك فهو عندنا حديث حسن » وانظر بحث « الحديث الحسن » في كتاب (علوم الحديث لابن الصلاح بشرح الحافظ العراقي ص ٣٠ ـ ٤٧ طبعة حلب سنة ١٩٣١) وكتاب (اختصار علوم الحديث لابن كثير بشرحها ص ٢٤ ـ ٣٣ س ٢٤ ـ ٣٢) وكتاب (تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي ص ـ ٥٩)

ضمناً أنهم حلفوا اليمين عند روابتهم للحديث أو شبك كل واحد من رواته يده بيد من رواه عنه) فإنه يسمى « المسلسل » . وفي الحالة الأولى يسمى « مسلسل الحلف » ، وفي الثانية « مسلسل اليد » ، الخ (انظر *Katal:* Ahlwardt *der. Arab* HSS. *der KGL Bibliothek Zu Berlin* ، جـ ٢ ، ص ٢٦٧ - ٢٧٣) .

وإذا كان الإسناد متصلاً فليل الرجال بالنسبة لغيره ، وذلك لأن آخر رواته تلقاه عن أولهم عن أشخاص قليلي العدد ، فإن الحدبث يسمى « بالحدبث العالي » . ولهذا النوع من الإسناد فائدة عظمى ، إذ أن إمكان وفوع الخطأ فيه فليل جداً . راجع ما يتعلق بالرواة المعمربن (Goldziher المصدر المذكور جـ ٢ ، ص ١٧٠ - ١٧٤) .

وبسمى هذا الإسناد منصلاً إذا كانت سلسلة السند متصلة وكاملة ، ويفابل المنقطع بالمعنى العام على أن الفاعدة هي أنه براد بالحدبث المنقطع ، بالمعنى الخاص ، ما سقط من رواته واحد من التابعين .

ويطلق اسم الحدبث المرسل على الحدبث الدي رفعه تابعي إلى النبي ولم بكن معروفاً اسم الصحابي الذي سمعته منه .

واختلف في الاحتجاج بالحديث المرسل ، فالمتفدمون من الففهاء مثل أبي حنيفة ومالك ابن أنس قالوا بقبوله ، أما المتأخرون فقد فالوا بغير ذلك (انظر بين مصادر أخرى *Zeitschr der Deutsch. Morgenl. Gesellsch* جـ ٢٣ ، ص ٥٩٥ ، هامش ٣) .

والحدبث بسمى « بالحدبث المعضل » إذا سقط من سنده اثنان أو أكثر سواء كان السقوط من أول السند أو من أثنائه أو من آخره . ويذهب بعض العلماء إلى الفول بأن المعضل هو ما سقط اثنان أو أكثر من إسناده بالنتابع .

وإذا روى الراوي الحدبث عن شيخه بلفظ « عن » لا غير ، كأن يفول « عن فلان » فمن المحتمل أن يكون لم يسمع الحدبث من الشيخ الذي روى عنه ، وإنما سمعه من أشخاص آخرين لم يرد ذكر أسمائهم في الإسناد ويسمى مثل هذا الحديث بالحديث المعنعن (راجع التفصيلات الأخرى في

Goldziher *Muh. Stud* جـ ٢ ، ص ٢٤٨) .

والمبهم اسم يطلق على الحديث الذي يروى عن شخص لم يذكر اسمه في الإسناد .

هـ ـ وينقسم الحديث باعتبار طرق الإسناد إلى الأقسام الاتية :

١ ـ المتواتر : وهو ما رواه في كل طبقة جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ، وذلك من ابتدائه إلى انتهائه ولم يخالف فيه أحد .

٢ ـ المشهور : وهو ما رواه ثلاثة فأكثر من العدول ، ويرى البعض أنه هو الذي استفاض فيما بعد ولم يكن قد رواه في الأصل إلا واحد من الجيل الأول .

٣ ـ والعزيز : وهو ما رواه اثنان ولم يستفض كالأحاديث المتواترة أو المشهورة .

٤ ـ والآحاد : اسم يطلق على الأحاديث التي رواها واحد فقط [في أي طبقة من طبقات الإسناد] .

٥ ـ والغريب : في الغالب هو الحديث النادر والغريب المطلق باعتبار الإسناد هو ما رواه تابعي في الجيل الثاني فقط (انظر فرد جـ ٢ ، ص ٦١ ب ، وغريب جـ ٢ ، ص ١٤١ ب) وإذا انفرد برواية الحديث شخص من الأجيال المتأخرة فإن الحديث ليس غريباً بالنسبة « لشخص معين » . ويسمى الحديث بالغريب أيضاً إذا اشتمل متنه على عبارات نادرة أو غريبة ، ويكون هذا الوصف باعتبار معناه . وهذه المصطلحات الفنية لم تكن في الأصل متفقاً على تفسيرها بمعنى واحد بين علماء المسلمين . ويقال مثلاً إن الإمام الشافعي لم يفرق بين الحديث المقطوع والحديث المنقطع .

والمصنفات المتأخرة كذلك ليس بينها اتفاق مطلق على هذه التعريفات (انظر F. Risch: *Der Izz al Din Abu Abd Allah über Die Kun-*

stausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erlaüterungen طبع ليبسك ١٨٩٥ م ، وكذلك الجرجاني : كتاب التعريفات طبع فلوجل ، وكشاف اصطلاحات الفنون ، طبع شيرنجر وآخرين) .

وتتعرض الكتب العامة أيضاً المؤلفة في قواعد علم الرواية لمناقشة تقسيم الحديث إلى أقسامه المختلفة . ومن بين هذه المصنفات الكتب الثلاثة الآتية :

١ - « علوم الحديث » لابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ = ١٢٤٥ م (انظر Goldziher المصدر المذكور ، جـ ٢ ، ص ١٨٧ وما بعدها ، *Geschichte der:* Brockelmann *Arab. Litt* جـ ١ ، ص ٣٥٩)[١] .

٢ - التقريب والتيسير للنووي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ = ١٢٧٧ م . وله شرح اسمه « تدريب الراوي » للسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م[٢] .

٣ - « نخبة الفكر » لابن حجر المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = ١٤٤٨ م . وله شرح للمؤلف نفسه نشره N. Lees في *Bibl.. Indica* ، رقم ٣٧ من المجموعة الثانية ، طبع كلكتة سنة ١٨٦٢ م[٣] .

٤ - مجموعات الحديث

ألف علماء مختلفون مجموعات للأحاديث متعددة اكتسب بعضها مقام

---

(١) كتاب (علوم الحديث) لابن الصلاح اشتهر أيضاً باسم (مقدمة ابن الصلاح) وقد طبع مراراً ، وأهم طبعاته طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ بتصحيح الشيخ محمود السمكري الحلبي ، وطبعة المطبعة القيمة في بمبى بالهند سنة ١٣٥٧ هـ ، وأهم من ذلك طبعته بشرح الحافظ زين الدين العراقي المتوفى سنة ٨٠٦ في حلب سنة ١٣٥٠ وهو شرح حلبل واف ، يقرب هذا العلم للمتغيين

(٢) هذا الشرح من أنفس كتب السيوطي وأجودها وقد طبع في مصر في المطبعة الخيريه سنة ١٣٠٧ هـ

(٣) هو جزء صغير ، طبع مراراً فى مصر والهند والأستانة وغيرها وكتب مصطلح الحديث كثيرة جداً نشر كثير منها في الأقطار الإسلامية ، ومن أهمها وأقدمها مما نشر أخيراً كتاب (معرفة علوم الحديث) للامام الحاكم أبي عبد الله النيسابوري صاحب المستدرك المتوفى سنة ٤٠٥ هـ وقد طبع فى دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٨ م تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد بالهند ، وكتاب (الكفاية في علم الروايه) للحافظ الخطيب البغدادي صاحب تاريخ بغداد ، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ وقد طبع بحيدر اباد بمطبعة دائره المعارف العثمانيه سنة ١٣٥٧ هـ (وكتاب

الشريعة بين مسلمي العصور المتأخرة . ولكن نسخة رسمية محررة للحديث لم تعمل حتى الآن . ولم تكن الأحاديث في أول الأمر مصنفة بحسب الموضوعات ، وإنما كانت مصنفة بحسب الرجال ، وسميت هذه المجموعات « بالمسند » قياساً على ما تضمنته من أحاديث كاملة الإسناد . فأخذ الوصف من الحديث المفرد وأطلق على المجموعة كلها . وأحسن هذه الكتب هو « المسند » لابن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ = ٨٨٥ م[1] . راجع التفصيلات في *Materialien Zur Litterature:* Goldziher *der U berlieferungs - Wesens. bei den Muhammedanern in Zeitsch. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* جـ ١ ص ٤٦٥ - ٥٠٦) .

وصنفت أمثال هذه المسانيد أيضاً في العصور المتأخرة ، فمثلاً رتب بعض العلماء الأحاديث الموجودة في المصنفات الكبرى للتيسير على حروف المعجم[1] ، ورتب غيرهم الأحاديث الموجودة في « موطأ » مالك ابن أنس أو غيره من المصنفات التي لم يقصد بتأليفها أن تكون مجموعة وافية للحديث في كتب متفرقة (انظر Goldziher *Muhamm Stud:* جـ ١ ص ٢٢٧) .

احتصار علوم الحديث) للحافظ ابن كثير صاحب التفسير والتاريخ المشهورين ، المتوفى سنة ٧٧٤ وطبع بالمطبعة الماجدية بمكة المكرمة سنة ١٣٥٣ هـ ثم طبع بمطبعة حجازي بمصر سنة ١٣٥٥ بشرحنا وتحقيقنا . ومن أهم مؤلفات المتأخرين في هذا العلم الجليل كتاب (توجيه النظر إلى أصول الأثر) لأستاذنا الجليل الشيخ طاهر الجزائري الدمشقي رحمه الله ، طبع بمطبعة الخانجي بمصر سنة ١٣٣٨ هـ وكتاب (قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث) لأستاذنا عالم الشام السيد جمال الدين القاسمي رحمه الله ، وطبع بدمشق سنة ١٣٥٢ هـ .

(١) هذا كلام غير دقيق تاريخياً ، فإن كتب الحديث ألفت على النوعين ـ المسانيد والموضوعات ـ من القديم ، بعضها مرتب على الأبواب ، أي موضوعات الفقه وغيره ، ومن أقدمها موطأ مالك ، وهو مؤلف قبل (المسند) للامام أحمد بن حنبل بزمن طويل (فإن الامام مالك ابن أنس توفي سنة ١٧٩ هـ المولود سنة ١٦٤ هـ والامام أحمد بدأ في سماع الحديث سنة ١٧٩ أي سنة وفاة مالك ولكنه لم يسمع منه وسمع من تلاميذه .

(١) وهذه ليست مسانيد ، بل معاجم صنعها المتأخرون على حروف المعجم للأحاديث التي وردت لأسباب معينة ، وهي أشبه بالفهارس لكتب الحديث وإن من جعلها فهارس حقيقية أن لم تكن الطباعة أوجدت ، ولو قد وجدت إذ ذاك لكانت فهارس أنيقة متقنة ، وعلماء العرب والاسلام هم أول من كتب اللغة والأعلام والأحاديث على حروف المعجم ، وهم أول من وضع أساس الفهارس ، التي ظن الناس أنها مقتبسة من غيرهم .

على أن مجموعات الأحاديث التي صنفت في العصور المتأخرة كانت القاعدة في تصنيف معظمها أن يكون ذلك وفقاً لمضمون الأحاديث ، وما صنف منها تبعاً للأبواب يسمى « المصنف »[٢] . واعتبر أهل السنة المسلمين مع مضي الزمن ستة من هذه المصنفات حجة في موضوعها . وقد ألفت كلها في القرن الثالث للهجرة . وأصحاب هذه المصنفات هم :

(١) البخاري المتوفى ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م .
(٢) مسلم المتوفى عام ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م .
(٣) أبو داود المتوفى عام ٢٧٥ هـ = ٨٨٨ م .
(٤) الترمذي المتوفى ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م .
(٥) النسائي المتوفى ٣٠٣ هـ = ٩١٥ م .
(٦) ابن ماجه المتوفى ٢٧٣ هـ = ٨٨٦ م . وتسمى كتبهم باختصار الكتب الستة أو الستة الصحاح ، ولها مقام من التقديس ، وهي تتلو في المرتبة القرآن وهو كلام الله .

ويحظى كتابا البخاري على وجه خاص بتقدير عظيم ويستميل الصحيحين ، وهما لا يشتملان إلا على الأحاديث المتفق على صحتها .

على أن شروط البخاري للصحة ليست هي هي الشروط التي رآها مسلم[١] (انظر Goldziher ، المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ٢٤٧) .

---

(٢) ليس هذا صحيحاً ، فكتب السنة المرتبة على الأبواب قديمة ، أقدمها الموطأ كما قلنا آنفاً ، ثم الكتب الستة الصحاح ، البخاري ، ومسلم ، والترمذي ، والنسائي وابن ماحه . وغيرهم كسنن الدارمي ، والدارقطني ، والمصنف لابن أبي شيبة إلى آخر ما هو معروف من كتب الحديث ، وكلها مؤلف في القرن الثالث ، إلا الموطأ كان في القرن الثاني ، وإلا الدارقطني فإنه في القرن الرابع .

(١) كلا ، بل شروطهما واحدة ، هي شروط صحة الحديث المعروفة ، إلا في فرق واحد ، هو أن البخاري يشترط أن يثبت أن راوي الحديث لقي شيخه الذي روى عنه ، إذا قال في حديثه « عن فلان » فإذا ثبت عنه أنه لقيه بأن قال : « حدثنا فلان » أو بأي طريق آخر من طرق ثبوت ذلك كان الحديث على شرطه ، فهو أولى أن يكون على شرط مسلم لأن مسلماً يكتفي كما يكتفي أكثر أئمة الحديث بأن الشيخ والراوي عنه كانا في عصر واحد ، وإن لم تثبت لقاء التلميذ للشيخ ثبوتاً صريحاً ، وليس معنى هذا أن مسلماً ومن وافقه يقبلون رواية منقطعة لم يسمعها الراوي من

هـذا إلى أن البخاري يـزيد في الغـالب على عناوين أبـوابـه تعليقـات مستفيضة لا نجدها في صحيح مسلم ، وإن كان كلاهما يتقصى الأحاديث حيثما كانت متبعين شتى الطرق ، وكلاهما يشتمل ، لا على الأحاديث المتعلقة بالفقه والحـلال والحرام وحـدها ، بـل على كثير من الأحـاديث التاريخيـة والخلقية وأحاديث تتناول العقائد (انظر Goldziher المصدر المذكور ، جـ ٢، ص ٢٣٤ـ ٢٤٨) .

وعلى عكس ذلك نجد أن الكتب الأربعة الأخرى تقتصر على السنة أي الأفعال المأثورة ، ولا تشتمل على الأحاديث التي تعتبر صحيحة فقد بل تشتمل أيضاً على الأحاديث الحسنة وبالجملة على جميع الأحاديث التي اعتمد عليها العلماء في استنباط الأحكام ، ولو كان الشك قائماً في إسنادها .

وعندما كان يرى هؤلاء المصنفون أن حديثاً يمكن رفضه ، فإنهم كانوا في العادة يلفتون نظر القارىء إلى ذلك (انظر Goldziher المصدر نفسه ، جـ ٢ ص ٢٤٨ وما بعدها) .

وهناك تفسير واضح للسمعة الحسنة التي ظفرت بها هذه الكتب الستة . ففي القرن الثالث كانت الأحوال ملائمة جداً لجمع الأحاديث . إذ كان لا بد من توافر إجماع معين في جميع المسائل المتعلقة بالعقائد والأفعال ، وكونت الكثرة الغالبة من علماء المسلمين رأياً معيناً في قيمة أغلب الأحاديث ، فأصبـح من الممكن البدء عند ذاك في جمع كل ما اتفق على صحته . ومن هنا ترى أن قيمة البخاري وغيره من أصحاب الصحاح لم تكن ـ كالخطأ الشائع ـ لأنهم قـرروا

شيحه ، فإن هده تكون رواية صعيفة باتفاقهم ، وهي الحديت المنقطع ، إنما معناه أن هؤلاء يرون أن الراوي الثقه ، وأول شرط في توثيقه أنه لا يكدب ، هذا الراوي إذا روى عں شيح فإنه لا بروي عنه إلا ما سمعه منه أن أخده عنه بأي طريق من طرق التلقي . إذ لو كان يروى ما لم يأخده عن شيخه كان إما كادباً ، والكاذب ليس بثقة ، وءما مدلساً والمدلس هو الدي يروى عں شيخ معاصر له شيئاً لم يسمعه منه بل سمعه عن غيره عنه . ولكنه يرويه بصيغة « عن » أو شبهها والمدلسون معروفون لهم ، فلا يقبلون من أحاديثهم إلا ما صرحوا فيه بأنهم سمعوه ، وذلك احترازاً من تدلسهم « وأما ما يرويه المدلس بصيغة توهم عدم السماع فإن أكثر المحدثين على عدم قبوله » ومنهم مسلم نفسه

لأول مرة أي هذه الأحاديث المتداولة كان صحيحاً وأيها كان كاذباً ، فرأيهم الخاص لم يكن ليؤثر كثيراً في الرأي الغالب ، وإنما تنهض قيمة كتبهم في الأكثر على أنها جمعت في صعيد واحد كل ما اتفق المؤمنون في عهدهم على أنه صحيح (انظر Snouck Hurgronje المصدر المذكور) .

وهناك مجموعات أخرى مشهورة للحديث صنفت في القرن الثالث أيضاً مثل « سنن عبد الله الدارمي » (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٨ م) ولكن هذه المصنفات لم تصل أبداً في العالم الإسلامي إلى ما وصلت إليه الصحاح الستة من القيمة وحسن السمعة . بل إن الكتب الأخيرة من الصحاح نفسها لم يقع الإجماع على تقديرها إلا بعد تدرج طويل . ومجموعة ابن ماجه على وجه خاص ظلت موضعاً للريبة وقتاً طويلاً . . اشتملت عليه من الأحاديث الضعيفة العديدة .

ومع أن الكتب الستة لها قيمة عظيمة فإنه لم يعتبر من النقائص في شيء أن يستباح نقد ما ورد فيها من الأحاديث نقداً حراً ؛ تلك الأحاديث التي لم ينعقد الإجماع على صحتها ، وإن كانت واردة في الكتب الصحاح ، ولهذا نجد مثلاً أن « الدارقطني » المتوفى سنة ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م صنف كتاباً دلل فيه على ضعف مائتي حديث أوردها البخاري ومسلم[1] (انظر Goldziher ، المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ٢٥٧) .

وفي عصر متأخر كذلك ظهرت مجموعات للأحاديث صنفها كثير من العلماء ، وكانت مؤلفات هؤلاء تهدف بوجه خاص إلى إعداد مجموعات تتفاوت في شمولها نقلوا فيها عن الكتب الستة وأضافوا إليها أحياناً المجموعة المشهورة التي صنفها ابن حنبل ، ثم رتبوا ذلك كله على طرق مختلفة .

---

(١) هذا غير صحيح ، فإن الدارقطني إنما « علل » أحاديث في الصحيحين : البخاري ومسلم ، بأنهما خالفا فيها شرطهما ، وهو اختيار أعلى درجات الصحة في الاسناد ، أو بأن بعض أسانيد الحديث الذي ينقده أصح في نظره من الاسناد الذي رواه به البخاري ومسلم . ولم يتفق المحدثون على ضعف أي حديث في هذين الكتابين ، بل اتفقوا على أن البخاري ومسلماً مقدمان على أهل عصرهما ومن بعدهم من أئمة هذا الفن في معرفة الصحيح من غير الصحيح . وانظر تفصيل القول في ذلك في (مقدمة فتح الباري للحافظ ابن حجر ص ٣٤٤ وما بعدها ، طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ) وانظر أيضاً ما أشرنا إليه من كتب مصطلح الحديث

من هـذه المصنفات كتـاب البغوي المتـوفى سنة ٥١٠ هـ = ١١١٦ م ، ويسمى « مصابيح السنة » وهو كتاب كان شمونه وحسن ترتيبه سبباً في شهرته بين المسلمين ، ويحتوي على نخبة من الأحاديث المستقاة من الكتب القديمة دون ذكر للإسناد ، واشتهر على وجه خاص تعليق لولي الدين التبريزي على كتاب البغوي ويسمى « مشكاة المصابيح » والاسم مشكاة مـأخوذ من القـرآن (سورة النور ، آية ٣٥) .

ونذكر من المصنفات المطولة التي ظهرت في عصر متأخر كتابين للسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م : أحدهما « جمع الجوامع » والثاني « الجامع الصغير » ، وغاية السيوطي الأولى من هذين الكتابين هي وضع مؤلف شامـل للمجموعات الموجودة[1] (انظر *Katalog der:* W. Ahlwardt *Arab. Hss. der KGL Biblioth Zu Berlin* جـ ٢ ص ١٥٥ وما بعدها) .

وقصرت طائفة من جمعة الحـديث همها على قسم معين من الحـديث الوارد في المجموعات الكبرى ، كأن يقتصروا على ما تعلق بالأخلاق وحدها ، أو قصروا همهم على عدد معين من الأحاديث المشهورة . ولهـذا نجد مثـلاً مصنفات عديدة اشتهرت باسم « الأربعين » وهي مجموعات تشتمل على أربعين حديثاً مشهوراً .

---

(١) كتاب « جمع الجوامع » ويسمى أيضاً « الجامع الكبير » كتاب ضخم جداً ، قصد به السيوطي إلى جمع كل الأحاديث التي وجدها فيما وقع له من كتب السنة سواء أكانت صحيحة أم غير صحيحة ، ورتب فيه الأحاديث على الحروف على أوائل اللفظ النبوي فيها ورتب تـرتيباً مقـارباً لأحـاديث « الأفعال » أي التي فيها حكاية ووصف لحادثة ونحو ذلك وليس فيها حديث قولي للنبي ﷺ ، وهذا الكتاب لم يطبع ، وتوجد منه نسخ غير كاملة في دار الكتب المصرية . وأما « الجامع الصغير » فإنه مختصر مشهور معروف طبع مراراً وطبعت بعض شروح عليه للعلماء ، وهو مرتب على الحروف أيضاً ، على أوائل اللفظ النبوي اقتصر فيه مؤلفه السيوطي على الأحاديث الوجيزة ، وصانه عما تفرد به وضاع أو كذاب أي صانه عن الحديث الموضوع فقط . ففيه أحاديث ضعيفة قطعاً ، وهما ـ في رأيي ـ محاولة لعمل فهارس متقنة لكتب الحديث لأن مؤلفهما رتبهما على الحروف ثم ذكر بعد كل حديث اسماء الكتب التي نقله منها ، كالبخاري ومسلم وغيرهما ورمز إلى أسماء هذه الكتب برموز اصطلاحية ، مثل (خ) للبخاري ، (م) لمسلم ، (د) لأبي داود (ن) للترمذي ، وهكـذا ، وهذه الرموز بعضها قديم معروف عند المحدثين ، وبعضها اختاره السيوطي وجعله اصطلاحاً له في كتابيه هذين .

ولما أصبحت مادة الحديث في كثير من النواحي غامضة على أفهام المؤمنين في الأجيال المتأخرة شعر كثير من العلماء بالحاجة إلى إعداد شروح لمجموعات الحديث ، فالكلمات والعبارات المهجورة تحتاج إلى شرح ، وينبغي على وجه خاص تعليل الكثير من التعارض أو جعله عديم الضرر بالتحايل على تفسيره ، وعنى معظم الشراح بعد ذلك بالأحكام التي تستنبط من الحديث والآراء المتعارضة فيها ، والتي انتصر لها علماء مختلفون . نذكر من أحسن الشروح المستفيضة المشهورة شرح ابن حجر المتوفى سنة ٥٢ ٨ هـ = ١١٤٨ م ، وشرح القسطلاني المتوفى سنة ٩٣٢ هـ = ١٥١٧ م على صحيح البخاري ، وشرح النووي المتوفى سنة ٦٧٩ هـ = ١٢٧٧ م على صحيح مسلم (انظر *Arab. Litt.* C. Brockelmann *Gesch. der:* جـ ١ ص ١٥٦ وما بعدها) .

وحكم الشيعة على الحديث من وجهة نظرهم الخاصة فلم يعتبروا منه صحيحاً إلا ما رفع إلى علي وشيعته ولهذا كانت لهم مؤلفاتهم الخاصة في هذا الموضوع . ومن أهمها الكتب الخمسة الآتية :

١ ـ الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م .
٢ ـ « من لا يحضره الفقيه » لمحمد ابن علي بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ = ٩٩١ م .
٣ ـ « تهذيب » الأحكام .
٤ ـ « الاستبصار فيما اختلف فيه الأخبار » (وهو مختار من سابقه) لمحمد الطوسي المتوفى سنة ٤٥٩ هـ = ١٠٦٧ م .
٥ ـ « نهج البلاغة » (الأقوال المنسوبة إلى علي) لعلي بن طاهر الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م أو لأخيه الشريف الرضي البغدادي (انظر *Arab. Litteratur* C. Brockelmann *Gesch der:* جـ ١ ص ١٨٧ و ٤٠٤ وما بعدها E. Sell *The Faith of Islam:* لندن ١٨٨٠ ، ص ٦٩ وما بعدها هامش ٢ ، Goldziher المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ١٤٨ هامش ٤ وله أيضاً *Beiträge Zur Litte - Raturgesch der* *Shi'a. in Sitz. - Ber Wiener Arad, phil. - Hist.* C_L ١٨٧٤ ص ٥٠٨).

٥ ـ رواية الحديث

الرأي الغالب بين المسلمين هو أن المعرفة بالعلوم الدينية لا سبيل إليها إلا بتلقين معلم يكون قد تلقاها بالطريقة نفسها . وهذا الرأي اعتنقه المسلمون منذ القدم وطبقوه بوجه خاص على علم الحديث[١] . فالحديث يجب أن يسمع ، وكان الطلاب يقطعون البيادي والقفار ليحضروا دروس الشيوخ الذين كانوا حجة في هذا العلم ويسمونهم « حملة الحديث » وللنبي أحاديث كثيرة تقول « سافر في طلب العلم »[٢] . وهذا يعتبر من الأعمال التي يرضى عنها الله . وفي Goldziher (المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ١٧٥ ـ ١٩٣) تفصيلات للرحلات في طلب العلم ، وما آل إليه أمرها من فساد . فهو يضرب مثلاً كيف أن العلماء المدعين كانوا يزهون بقطع بلاد شاسعة لسماع القليل من الأحاديث تكون في الغالب مجهولة .

كان الحديث يروى بالسماع من الشيوخ . وكان من المألوف كذلك أن يقرأ أحد الطلاب نسخة من الحديث بينما يستمع له الآخرون ، وكان الشيخ يصحح القراءة عند الضرورة ويشرح للطلاب ما غمض عليهم ، وفي هذه الحالة أيضاً كانت العادة في رواية الأحاديث الملقنة على هذا النحو أن يقول الشيخ « حدثني أو خبرني فلان قراءة عليه » وكان للطالب الذي سمع الحديث بهذه الطريقة بحضرة الشيخ وسماعه أن يرويه لغيره بدوره بعد أن يحصل غالباً على إجازة من شيخه بذلك .

على أن الطريقة القديمة لرواية الحديث لم تكن دائماً مرعية . وأصبح

---

(١) ليس هذا التعبير على وجهه فإنما يريد المحدثون التوثق من الرواية ومن صحتها ومن أدائها كما جاءت ، والسماع من الشيخ أو القراءة عليه في ذلك أضبط وأوثق . وأما العلوم عامة ـ دينية وغيرها ـ فالواقع فعلا أنها لا بد فيها من معلم ، ثم يستقل المتعلم بنفسه فيتوسع في العلم بما منح من فهم وفقه فيه ، كل على ما يسر له وبالقدر الذي تتهيأ له نفسه ويقتضيه استعداده .

(٢) لا نعرف حديثاً بهذا اللفظ . والأحاديث كثيرة في الحض على الرحلة في طلب العلم ، منها حديث أنس قال قال رسول الله ﷺ : « من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع » رواه الترمذي وقال : « حديث حسن » . وانظر (الترغيب والترهيب للحافظ المنذري ج ١ ص ٦٢ ـ ٦٣ ـ الطبقة المنيرية) .

نسخ النصوص المكتوبة وجمعها وهو الغالب في نقل الحديث وبطل استعمال التلقين الشفوي . وكانت الأحاديث تنسخ ويجاز تلقينها مبتدئة بالعبارة « المألوفة حدثني » كما لـو كانت قـد رويت بالسمـاع من الشيخ . راجـع ما كتب عن « الإجازة » في الإسلام وما آل إليه أمـرها من فسـاد في Goldziher المصدر المذكور جـ ٢ ص ١٨٨ - ١٩٣ ، A. Sprenger في *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl Gesellsch,* جـ ٢ ص ٩ وما بعدها و W. Ahlwardt في *Katal der. arab Hss. der Kgl Bibliothek Zv Berlin* جـ ٢ ص ٥٤ . ٩٥) .

وفي أول الأمـر كـانت بعض الأوسـاط تعتبـر كتـابـة الحـديث من المحظورات ، ولا يوثق إلا بالأحاديث التي ظـل يذكـرها ويـرويها رجـال من العدول ، ولم يكن يوثق بالنصوص التي تنسخ في الغالب من غير عناية كافية أو من مصادر لا يعتمد عليها . ولهذا نجد ابن عساكر يقول « اجعل همك طلب الحديث من الرجال أنفسهم لا من الكتب حتى لا يتطرق إلى الحديث ما في الكتب من فساد[1] (انظر Goldziher المصدر المذكور جـ ٢ ص ٢٠٠) .

ومع هذا فإن العلماء الذين نفروا من الأوراق والكتب يذكرون دائماً على أنهم من الشواذ لا غير . ويظهر أن السنة المألوفة كانت تدوين الحديث كتابة حتى في أقدم الأزمنة . على أننا نسلم في الوقت نفسه بأن الكتابة وسيلة لا غير لمساعدة الذاكرة ، وأن المعرفة الحقة كانت تحفظ في القلب لا في الورق . انظر التفصيلات الخاصة بتدوين الحديث في Goldziher ، المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ١٩٤ ، ٢٠٢ . ولـه أيضـاً في *Zeitschr. des Deutsch Morgenl. Gesellsch* جـ ١ ص ١ ، ص ٤٧٥ ، ٤٨٩ ، جـ ٦١ ص ٨٦٢ A. Sprenger المصدر المذكور جـ ١ ص ١ وما بعدها ، ومـا كتبه أيضـاً في *Journ of the Asiat. Society of Bengal* جـ ٢ ص ٣٠٣ ، ٣٢٩ .

---

(١) لم أجد نص كلام ابن عساكر ، وكاتب المقال أحال على كتاب جولد سيهر وهو بلغة أجنبية ، لا ندري مبلغ صحته في النقل .

المصادر

إلى جانب الكتب والرسائل المذكورة في صلب المقال :

(١) البخاري *Les traditions islamiques* ، ترجمة عن العربية وعلق عليه ووضع له فهرساً O. Houda & W. Marçais (Public.de L'Ecole des langues or viv. Série IV.T.VI suiv) جـ ١ ص ٣ ، باريس ١٩٠٣ - ١٩٠٨ .

(٢) ض *Le liver:* F Peltier *des testaments de çahih d'el Bokhari* مترجم عن العربية مع التعليق والشرح ، باريس ١٩٠٩ .

(٣) المؤلف نفسه : *Le Livre des ventes du Cahih d'el Bokhari* ترجمة مع التعليق والشرح ، باريس ١٩١٠ .

(٤) المؤلف نفسه : *Le Livre des ventes du mouwattâ de Malik ben Anas* مترجم مع التعليق ، الجزائر ١٩١١ .

(٥) W. Marçais : *Le Taqrib de en- Newawi* ترجمة وتعليق *Journ Asiat* ؛ السلسلة التاسعة ، جـ ١٦ ص ٣١٥ ، وما بعدها ، ص ٤٧٨ وما بعدها ؛ جـ ١٧ ، ص ١٠١ وما بعدها ، ص ١٩٣ ، ص ١٩٣ وما بعدها ، ص ٥٢٤ وما بعدها ؛ جـ ١٨ ، ص ٦١ وما بعدها) ونشر مستقلاً كذلك ، باريس ١٩٠١ .

(٦) *Mishkat ulmasabih:* A.N. *Matthews or a Collection of the most authentic Traditions regarding the actions and sayings of Mohammed* ؛ كلكتة ، ١٨٠٩ - ١٨١٠ .

(٧) *Zur tendeñ:* Th. Nöldeke *Ziosen Gestaltung der Urgeschichte des Islam's Morgenl. Gesellsch.* في *Zeitschr. der Deutsch.* جـ ٥٢ ، ص ١٦ ، ٣٣ .

(٨) *Die Religion des.* I. Goldziher *(Kultu der Gergenwart, T.L. Abt. III L Hälfte* ص ٩٩ وما بعدها) .

(٩) المؤلف نفسه *Vorlesungen uber den Islam* هيدلبـرج ١٩١٠ ، ص ٤٠ وما بعدها ، وانظر أيضاً المصادر الواردة في *Muhamm Stud.* Goldziher ، جـ ٢ ص ٦ .

عباس محمود [جوينبل Th. W. Juynboll] .

« حديثة » اسم عدة مدن :

(١) حديثة الموصل : مدينة على الجانب الشرقي لدجلة على بعد فرسخ واحد من مصب الزاب الأعلى ، ولا زالت آثارها قائمة على رابية تل الشعير ؛ واختلفت الـروايات في منشئهـا فـذكـر هشـام بن الكلبي (ابن الفقيـه : ص ١٢٩ ؛ والبلاذري ، ص ٣٤٠ ، طبعة بولاق) أن هرثمة بن عفرجـة بعد أن جعل من الموصل العاصمة جاء إلى الحديثـة في عهد عمـر بن الخطاب فوجدها قرية فيها بيعتان فأسكنها قوماً من الأعـراب ، وقد أيـد الطبري (جـ ١ ، ص ٢٨٠٧) صحة هذه الرواية (وردت أيضاً في المعجم لياقوت جـ ٢ ، ص ٢٢٢) إذ قـال إن الوليـد في سنة ٢٤ هـ أمضى في الحديثة زمناً عند عودته من بلاد الأرمن ، وقال حمزة أن الحديثة تعريب للكلمة الفارسية نوكرد ؛ فإذا لم تكن هـذه التسمية بـدعة أمـلاها هـوى الشعوبية فان أحسن تفسير لها هو ما قال به البلاذري من أن سكان حديثة أنبار فيروز شابور هاجروا إليها وحملوا الاسم إلى موطنهم الجديد ـ ويسند حمزة وآخرون إنشاء هذه المدينة إلى مروان الثاني بن محمد آخر بني أمية ويعزوه بار بهلول لمحمد بن مروان الأول أبي هذا الخليفة ـ ومن الجائز أن يكون هذين الحاكمين قد أقاما بعض العمائر فيها ـ ومع ذلك فإن التفاسير التي قالت بأن « الحـديثة » أحـدث من « الموصـل » مختلفة (يـاقوت :

جـ ٢ ، ص ٢٢ Hoffmann : *Syr. akten· pers märt* ص ١٧٨ ، E.
Reitmeyer : *Stàdtegrüdungen der Araber* ص ٨٣) . وكـــان أزهى
عصور هذه المدينة في أوائل العصر العباسي عندما أقام بها الخليفة الهادي
قبل أن يمرض مرض الموت وعندما اتخذ منها القائد الثائر موسى بن بغي
معسكراً له في عهد المهتدي (للطبري ، جـ ٣ ، ص ٥٧٨ ، ١٨٢٧) .
وقد ظل السكان على نصرانيتهم فكان مار ابراهام أسقفاً للحديثة قبل أن
يصبح بطريقاً فجاثليقاً (٨٣٧ - ٨٥٠ م) Budge : *Thomas of marga*
جـ ٢ ص ١٠٣ ؛ Assemani : *Bibl. or* جـ ١٣ ، ص ٥٠٨ .
تعليق ١) .

المقال السادس

عن الشريعة

الشريعة

« **شريعة** »[1] ، ويقال أيضاً « شرع » (مصدر في الأصل) : هي لغة الطريق إلى مورد الماء ؛ والطريق الواضح الذي يجب سلوكه ، والطريق الذي يجب على المؤمنين أن يتبعوع ؛ والديانة الإسلامية ؛ واطلاحاً : القانون المعترف به في الإسلام ، وهو جملة أحكام الله (وتستعمل كلمة « شريعة » أيضاً في الدلالة على الحكم الواحد ، والجمع شرائع = أحكام ، وهو يستعمل في معنى الشريعة) وترادف كلمة « شريعة » كلمة « شرْعة » التي كانت تستعمل أيضاً بمعنى العادة وأصبحت من بعد كلمة مهجورة .

أما كلمة « شارع » فتستعمل أيضاً إصطلاحاً للدلالة ، لكنها تطلق في الغالب على الله بوصف أنه المشرِّع .

« والمشروع » هو ما نصت عليه الشريعة ؛ والشيء الذي يدخل في الشريعة أو يتفق معها « شرعي » أيضاً مقابلاً للفظ « حسي : فيطلق الأول على الأفعال الظاهرة المدركة بالحواس التي هي أيضاً صور للأحكام الشرعية ؛ ويطلق الثاني على كل الأفعال التي لا يكون حالها هذا الحال أي التي ليس لها مدلول في الشريعة (فمثلاً الإيجاب والقبول في التعاقد أشياء شرعية ، وهي في أحوال أخرى أشياء حسية ») . وعلى هذا النحو يكون الشرع والحكم مقابلين للحقيقة أي للعلاقات الواقعة فعلاً والتي قد تكون مخالفة لما أوجده الشرع .

ويردّد الاستعمال الاصطلاحي للكلمة إلى بعض آيات من القرآن : (سورة الجاثية ، الآية ٢٧ ؛ وهي ترجع إلى أواخر الفترة المكية ـ وفيما يتعلق بالتواريخ انظر Nöldeke - Schwally: *Ceschichte des Koran* جـ ١ ، ص ٥٨

وما بعدها ؛ *Mohammed: Grimme* ، جـ ٢ ، ص ٢٤ وما بعدها) : « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ؛ وسورة الشورى الآية ١١ (الفترة نفسها ، وربما بعد ذلك بقليل) : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » . . . والسورة نفسها ، الآية ٢٠ : « أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله » ؛ وسورة المائدة ، الآية ٤٨ (مدنية ، وربما كانت من أول الفترة المدنية) : « لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً » . وكلمتا « شريعة » و « شرعة » في هذا المقام لم تكونا قد أصبحتا من المصطلحات .

ومن التعريفات القديمة للفظ « شريعة » ما يذكره الطبري في تفسير سورة الجاثية الآية ١٧ من أن الشريعة هي « الفرائض والحدود والأمر والنهي » . أما في المذاهب التي جاءت بعد ذلك فيفهم من « الشريعة » « والشرع » جملة أحكام الله المتعلقة بأفعال الإنسان ، ومن هذه الأحكام يستبعد ما يتناول الأخلاق ويسمى « الآداب » (انظر مادة « أدب » ومادة « أخلاق ») . وعلم الفقه (هو وعلم التفسير وعلم الحديث ، والعلوم المساعدة له) هو علم الشريعه أو علم الشرائع (انظر مادة « فقه ») ويمكن في بعض الأحيان أن يستعمل مرادفاً لعلم الشريعة كما أن « علم أصول الفقه » (انظر مادة « أصول ») يسمى « علم أصول الشرع » . ويرى أهل السنة أن الشريعة هي منشأ الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة ، ومردّ هذا الحكم عندهم إلى الله وحده ، على حين أن الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة في نظر المعتزلة (انظر هذه المادة) إنما يأتي مؤيداً لحكم العقل السابق على الشرع .

والشريعة من حيث هي المحكمة الظاهرة *Forum externum* لا تضع القواعد إلا للعلاقات الظاهرة التي تربط المكلّف بالله وتربطه بأبناء جنسه ، وهي لا تتناول باطنه ، أي موقفه أمام المحكمة الباطنة[1] *Forum internum* ، فالنية نفسها مثلاً ، مع أنها أمر مطلوب في كثير من العبادات ، لا تتضمن الباعث الباطني من القلب . والشريعة إنما تطالب بأداء الواجبات الظاهرة المفروضة ، وهي لا تنظر إ إلى أدائها ، وعلى هذا فإن الشريعة ، والحكم على الأفعال بالاستناد إليها ، وكذلك القضاء الذي لا يجاوز الواقع الظاهر ، كذل ذلك يجيء

في مقابل ما يكون في قلب الإنسان وما يحس بأنه مسؤول عنه شرعاً (وهذا ما يسمى الديانة والتنزة) وما يكون بينه وبين الله ، ول ذلك فإن أهل الأرواح المتدينة . كالغزالي ، عارضوا المبالغة فيما هو فقهي ، والفقهاء أنفسهم يقولون إن مجرد القيام بأحكام الشريعة جميعاً غير كاف . ويتصل بهذا مكان الشريعة عند الصوفية (انظر هذه المادة ، وانظر فيما يتعلق بالصوفية: 1 - Goldziher: *Vorlesungen über den Islam* ، الطبعة الثانية ص ١٦٥ وما بعدها ؛ Hart-mann: *Al - Kuschairîs Darstellung des Sufitums* ص ٧٢ ، وما بعدها) والشريعة مرحلة بداية في طريق الصوفي ، ويمكن أن تكون من جهة أساساً لا بد منه للحياة الدينية التي تأتي بعد ذلك والتي يجب أن يكون فيها القيام بأحكام الشرع شيئاً باطناً وعلى هذا فإن الشريعة التي هي أمر بالتزام العبودية والحقيقة التي هي مشاهد الربوبية تكوّنان مفهومين متضايفين ويمكن أن تعد الشريعة من جهة أخرى مجرد رمز تصطنع فيه صور التعبير الحسية وإشارة لشيء آخر ، أو أن تعد أخيراً ناقلة بل شيئاً كلياً ضاراً يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً (انظر مادة « الملامتية ») . وبالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، وهي لب الإسلام نفسه ، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص من « القانون المقدس » .

وكانت المعرفة بالشريعة في أول الأمر تستمد من القرآن والحديث مباشرة (ولذلك كان علم التفسير وعلم الحديث من جملة الفقه) ، ولكن فيما بعد أصبح لا يجوز لأحد عند أهل السنة أن يبحث هذه المصادر بحثاً مستقلاً (وهذا على خلاف ما كان عند بعض الحنابلة ، والوهابية ، وعند الشيعة ؛ (انظر مادة « اجتهاد » ومادة « تقليد ») وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة تستمد على نحو قاطع من المذاهب الفقهية التي اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية والتي كان مرجعها الأخير إلى الإجماع وهو الحجة الكبرى التي لا يعرض فيها الخطأ . وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنه أن يتنصل من حكم الإجماع ، لكن المهدي محمد بن أحمد فعل ذلك (انظر *Islam* مجلد ١٤ ، ص ٢٧١ ، ٢٧٥) ويفعله أصحاب التحديد (انظر مثلاً فيما يتعلق بتركية

Ubersetzung und texte: A. Fischer; aus der neuosmanishen literatur Aus A. Muhiddin; wegung in der : المؤلف نفسه *der religiösen Reformbe - Turkei Die Kulturbewegung in modernen Tükentum* ؛ وفيما يتعلق بمصر انظر كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، وفيما يتعلق بالهند انظر كتاب سيد أمير علي : *The Life and Teachings of Moham- med; The Spırıt of Islam:* ؛ وله أيضاً *The Khilafet: M. Barakatullah*) .
لكن التجديد قد أخذ ينال مكاناً في العصر الحديث ، وهو ينازع في سلطة الصورة التقليدية التي للشريعة ، ويدعي لنفسه الحق في أن يصلحها بحسب الآراء والحاجات الحديثة ، وهذا لا يحدث بدون تعسف في اختيار الأقوال التي يجب الأخذ بها ولا بدون تأويل للنصوص الأساسية لا يخلو من تكلف .

وكان من نتائج تطور الفقه أن الشرع لم يرتب على هيئة « مجموعة قوانين » بالمعنى الحديث وأن مثل هذا الجمع لا يمكن أيضاً أن يتحقق (انظر خاصة : *Verspreide Geschriften* Snouck Hurgronj ، مجلد ٤ ، جـ ٢ ، ص ٢٦٠ وما بعدها) ثم إن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر والتي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) ، هي في الواقع « كتب الشريعة » عند المسلم السني : فهو يجد فيها شريعة الله مبينة على الوجه الذي يجب أن يتبعه وبحسب المذهب الذي ينتمي إليه ، على حين أن القرآن والحديث قد لا يكون لهما في نظره قيمة أكثر من أنهما يثبتان الإيمان ويقويان اليقين . ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يستخلص بنفسه من كتب الفقه وعن خبرة كافية رأى الشرع في بعض الحالات ، بل يحتاج غير المتخصصين في الشريعة إلى سؤال المتخصصين فيها ورأى هؤلاء يجيء في صورة فتوى ، والعالم الذي يعطي هذه الفتوى يسمى تبعاً لذلك بالمفتي .

وشرع الله لا يمكن إدراك أسراره بالعقل ، فهو تَعَبُّدي ، أي أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد وأن يعد ذلك حكمة لا تمكن إدراك كنهها . ولا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل بحسب مفهوماتنا ، ولا عن مبادىء ذلك أن منشأ الشريعة هو

إرادة الله التي لا تقيدها مبادىء . ولذلك فإن أنواع الرخص لا تعتبر أكثر من اصطناع وسائل وضعها الله في متناول الإنسان . والشريعة الإسلامية التي تكونت من الوجهة التاريخية بتضافر عوامل كثيرة لا يكاد يمكن تقديرها التقدير الدقيق (انظر Bergstrasser *Islam:* مجلد ١٤ ، ص ٧٦ وما بعدها) بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية : وهذا حق من حيث أن المنطق الإنساني أو التقعيد قليل النصيب فيها . ولذلك أيضاً لم يحرم البحث المتواضع في معنى القوانين الإلّهية بقدر ما ما هدانا الله نفسه إلى طريقة هذا البحث ، وعلى هذا فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع شرعه الله . لكن المرء يجب عليه دائماً أن يحترز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية .

ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة « قانوناً » بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها ، ذلك أنها ، وهي القانون الخلقي الذي لا يتطرق إليه الباطل ، تشمل جملة الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والعائلية والفردية لمعتنقي الإسلام على أوسع نطاق وبدون تقييد ، كما تشمل حياة أهل الأديان الأخرى الذين يسمح لهم بالحياة بين المسلمين ما دام نشاطهم بريئاً من العداوة للإسلام .

والمكلف بالعمل بأحكام الإسلام هو الشخص البالغ العاقل ، وعلى هذا فإن الشريعة لا تقيد غير المسلم شيئاً من التقييد إلا في بلاد الإسلام ، بل هي لا تلزم المسلم نفسه خارج بلاد الإسلام ، فهي تقصر انطباقها طبقاً للمبدأ الذي يراعي الشخص ويراعي البلاد معاً[1] .

« وهذه النظرة التي تميز الشريعة تمييزاً تاماً تبدو بارزة منذ مرحلتها الأولى ، أي المرحلة القرآنية . وإن الأحكام الواردة في القرآن كانت بعيدة عن أن تكون شاملة لكل الميادين التي تقدم ذكرها . وكان هم القرآن أولاً وقبل كل شيء أن يقرر ما يجب على الإنسان أن يفعله بالنسبة لأنواع معينة من التعاقد ، وبالنسبة لأحوال معينة ، وأن يبين ما لا يجوز للإنسان أن يفعله ؛ ولم يكن اهتمام القرآن متجهاً إلى أن يضع قواعد قانونية لتلك العقود والأحوال والنتائج التي تترتب عليها قانوناً . أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن

عناصر كثيرة مختلفة جداً في أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية : قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة ؛ والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حدّ ما ؛ وقانون هندي) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج لكنها بعد ذلك أخضعت لذلك التقييم الذي شمل كل شيء وأنتج من جانبه أيضاً عدداً كبيراً من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأصالة ومن طريق هذه النزعة الشاملة في بيان الأوامر والنواهي صار مضمون الشريعة على تنوعه وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال » .

وأحكام الشريعة يمكن أن تنقسم من حيث مادتها إلى طائفتين كبيرتين :

١ ـ أحكام تتعلق بالعبادات والشعائر .

٢ ـ أحكام ذات صبغة فضائية وسياسية . وكل هذه الميادين هي بحسب طريقة التفكير الإسلامية من نوع واحد تماما (وإن كان المسلم يحس بطبيعة الحال بأن الأحكام الأولى المسماة العبادات (انظر هذه المادة) أوثق صلة بالله) . وهذا يصدق أيضاً على الأحكام الكثيرة المتفرقة في جميع أنحاء كتب الفقه والتي تتعلق بأمور مختلفة أشد الاختلاف لا يكاد يمكن إدخالها في إحدى الطائتين الكبيرتين اللتين تقدم ذكرهما ، وذلك مثل الأحكام المتلعفة بالآلات الموسيقية المباحة والمحرمة ، وباستعمال آنية الذهب والفضة ، والعلاقات بين الرجال والنساء ، والمباراة في الرماية والسبقا ، وتصوير الكائنات الحية ، واتخاذ الملابس والزينة بالنسبة للرجال والنساء ونحو ذلك .

وكانت النزعة الكبرى عند نشأة الشريعة هي نزعة الحكم على كل أحوال الحياة على أساس النظرة الدينية ، ولم تكن وجهات النظر القانونية إلا شيئاً ثانوياً فحسب (انظر Bergstrasser ، المصدر المتقدم) ولم يتحقق لدى المسلمين تقسيم الشريعة تقسيماً منهجياً قط ، فأهل السنة يقسمونها أحياناً تقسيماً شكلياً محصناً إلى عبادات ومعاملات وعقوبات دون أن يعلق على ذلك أية قيمة . أما الشيعة الإثنا عشرية ، فقد قسموا الشريعة على نحو أكثر منهجية تقسيماً شكلياً

أيضاً لم يمضوا فيه من حيث المنطق إلى نهايته ، ذلك أنهم قسموها إلى عبادات وعقود وإيقاعات وأحكام .

ولم يكن ثمة إجماع بين الأجيال الأولى من المسلمين حول الواجبات الكبرى المفروضة على المسلم . فالقرآن كان قد جعل للصلاة والزكاة والصوم شأناً خاصاً ، ورأى الكثيرون إلى ذلك أن الاشتراك في الجهاد فرض أساسي يجب على المسلم أن يقوم به ، وهو رأي لا يزال يقول به الخوارج إلى اليوم ، ثم إن المهدي محمد بن أحمد أيضاً قد جعل الجهاد من الواجبات الكبرى التي بينها هو من جديد (انظر *Islam* مجلد ١٤ ، ص ٢٨٥) . وعند الشيعة أن القول بإمامة أئمتهم والولاية لهم من الفروض الكبرى ؛ ويضيف الإسماعيلية إلى ذلك الجهاد . ولكن بحسب الرأي الذي أصبح هو السائد عند أهل السنة يقوم الإسلام على خمسة أركان (جمع ركن) : الشهادة والصلاة والزكاة ، والحج ، والصوم . وكتب الفقه في العادة لا تتناول الشهادة : وذلك أن المسائل المتعلقة باعقيدة كانت من الكثرة بحيث لم يلبث . وضوع هذا الركن الأول من أركان الإسلام إن صار فرع دراسة قائماً بذاته . وهو علم الكلام (انظر هذه المادة) . أما الأركان الأربعة الباقية فتدرج هي رالطهارة (وتعد عند الإسماعيلية ركناً جديداً) سوياً أحياناً بوصفها « العبادات الخمس » .

وبحسب الترتيب المأثور في كتب الفقه والحديث ـ وهو الترتيب الذي قامت عليه بالفعل أقدم الكتب التي وصلت إلينا والذي لا نعرف الكثير عن نشأته التي لا بد أن تكون أقدم من المذاهب ويرجح أنها ترجع إلى القرن الثاني ـ تخصص الأبواب الخمسة الأولى دائماً للعبادات الخمس ، وبعدها تُعالج على الولاء في الغالب مسائل : العقود ، والميراث ، والزواج وقانون الأسرة ، والحدود ، والجهاد ، وموقف المسلمين إزاء الكافرين بوجه عام ، وأحكام الأطعمة المحلّلة والمحرمة ، وأحكام الذبائح والأضاحي ، والإيمان والنذور ، ولتقاضي وإثبات الدعوى ، وعتق الرقيق . وهذا هو التبويب الجاري عند الشافعية ؛ أما ما يوجد عند الحنفية من تبويب يختلف عن ذلك ويتفق إلى حد ما مع التبويب الموجود في المشنا فإن البعض يخمن وجود أثر يهودي فيه . لكن

كل أنواع التبويب على اختلافها تشترك في بعض الوجوه ، ولا بد أن هذا يرجع إلى القرن الثاني للهجرة[1] .

وليست كل أحكام الشريعة أوامر ونواهي ، ففي كثير من الأحيان يعتبر فعل الشيء أو تركه في نظر الشرع مجدداً أمر مرغوب فيه أو مكروه . ثم إن الشرع أخيراً يرتب أعمالاً لا يأمر بها ولا ينهي عنها بل يعتبرها مباحة . وعلى هذا فإن علماء الشريعة يميزون بين الأحكام الخمسة الآتية :

١ ـ الفرض (أو الواجب ، انظر ما يلي) ، وهو الأعمال التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها . وأهم التقسيمات الأخرى لف(لفرض (الواجب) التقسيم إلى « فرض عين » و « فرض كفاية » (انظر مادة « فرض ») وهذا التقسيم يصطنع أيضاً في الطائفة التالية من الأعمال .

٢ ـ مندوب ، أو سنّة أو مستحب ، أو نفل أو نافلة . وهو العمل المحمود الاختياري ، والقيام بهذا العمل يسمى « التطوع » . ولا يصح الخلط بين السنة بهذا المعنى وبين سنة النبي عليه السلام التي هي أصل من أصول الفقه ـ هذا رغم أن المفهومين مرتبطان . على أن معنى السنة من حيث هي صفة للفعل لم يخل أحياناً من التأثر بالمعنى الآخر . وكل ذلك أعمال لا يعاقب على تركها لكن يثاب على فعلها .

٣ ـ مباح ، (ويندر أن يسمى : « جائز ـ انظر ما يلي) ، وهو يشمل الأعمال التي لا يتعرض الشرع للأمر بها أو النهي عنها والتي لا يرجى من ورائها ثواب ولا يخشى عقاب .

٤ ـ مكروه ، وهو الأفعال التي لا يعاقب على فعلها ولكن يجب استنكارها من وجهة نظر الشرع . وعند متأخري الشافعية صنف من المكروه بعض الكراهة . وهو المسمى « خلاف الأولى » ، وتبعاً لهذا يوجد أيضاً ما يسمى « الأولى » ، وهو وسط بين السنة والمباح .

٥ ـ حرام (ويسمى المحظور أيضاً) ، هو الأعمال التي جعلها الله موضوع عقاب ، أما الشيء الذي يرضى عنه الشرع فهو يسمى « مطلوباً » ، وهو قد

يكون « فرضاً » أو « سنّة » أو « أولى » . وفي بعض الأحيان تستعمل الألفاظ الدالة على المباح بحيث تشتمل المكروه ، أي ما ليس حراماً بالمعنى الحقيقي . وبهذه الأقسام التي تقدم ذكرها أقسام أخرى صغيرة كثيرة ولها درجات متوسطة (انظر Snouck Hurgronj: *Verspr. Gesschr.* ، الفهرس تحت مادة Kutego - De Wijsbegeerte: Tj. de Boer; rirfn in den Islam هارلم ، ١٩٢١ ، ص ٣٣ وما بعدها ؛ وانظر كتب الأصول ومادة أصول) .

والأسباب التي بتبنى عليها وضع الأفعال في أحد الأقسام قد تكون غاية في الاختلاف ، وهنا مجال واسع للاختلاف بين علماء الشريعة ؛ وكثيراً ما اعتبر الشيء حراماً مطلقاً أو واجباً مطلقاً في نظر فريق ، على حين اعتبر مكروهاً أو سنة بل مباحاً في نظر فريق آخر . على أنه تظهر في ذلك « نزعة الإسلام » السمحة ، فقد يحدث مثلاً أن يُعتبر الشيء سنة في أحد المذاهب لا لشيء إلا أنّ المذهب لا يدين أنه يبعد كثيراً عن رأي مذهب آخر يعتبر الشيء نفسه واجباً . وإذا كان قد يحدث أن يكون الفهل بحسب الظروف حراماً تارة ، مكروهاً تارة ، مباحاً تارة ، وسنة تارة ، وواجباً تارة ، فإن هذا شيء مسلَّمٌ به عند الجميع .

وإلى جانب النقسيم المتقدم[١] يوجد تقسيم للأعمال التي لها صلة بالشرع من حيث قيمتها القانونية إلى : صحيح ، وضده باطل أو فاسد ؛ وجائز (ولا بد من التفرقة بين معنى هذا الجائز والمعنى الذي تقدم ذكره للجائز) على أن الاثنين يرجعان إلى أصل لغوي واحد ، والسابق هو الأصلي (انظر Bergsträsser : المصدر نفسه ؛ وضد الجائز غير الجائز ؛ ونافذ وضده غير نافذ ولازم أو واجب (ولا بد أيضاً في الواجب من التفرقة بين معنى الواجب ؛ ومن البديهي أن الأول هو الأسبق ، أما إنه أقدم من حيث المعنى الاصطلاحي للكلمة فهذا فيه نظر) ؛ وضده « غير لازم » أو « غير واجب » ، وهذه تقسيمات متطابقة بعض التطابق ، وعلاقتها من حيث التاريخ والمفهوم بعضها بالنسبة للبعض وكذلك علاقتها بالأقسام الخمسة السابق ذكرها لا تزال بحاجة إلى توضيح .

وبعد وفاة النبي عليه السلام تولى خلفاؤه (الخلفاء الأولون) وظيفته من حيث كان القاضي الأعلى للجماعة الإسلامية ، على أنهم لم يكن لهم ما كان له من تبليغ الوحي الإلهي صحيح أن الشيعة يعتقدون أن لأئمتهم هذا الشأن ، لكن هذه العقيدة بقيت في هذا الباب مجرد نظرية اعتقادية لا أكثر ، وهي لم تؤثر في تطور الشريعة تأثيراً فعلياً . أما بالنسبة لأهل السنة[1] فإنه في أثناء الثلاثين السنة الأولى من حياة الإسلام كان هؤلاء الأشخاص بأعيانهم في الجملة هم الذين يصح أن يقال إنهم كانوا على علم بالأحكام الصحيحة في الشريعة ، وكان لهم أيضاً الشأن الحاسم في قيادة الجماعة الإسلامية ، وأولئك هم صحابة النبي عليه السلام وفي وسطهم الخليفة . وعلى هذا لم يكن هناك خطر كبير من سيطرة آراء بعيدة كل البعد من أن تكون عملية . وفي طول هذه الفترة كلها ظل القانون في الغالب غير مقيد بوجهة النظر الدينية ؛ نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تحرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني[2] لكن منذ قيام دولة بني أمية فقد ممثلو المثل العليا الدينية والشرعية مركز الرياسة ، وبقي الحال كذلك من بعد ، ويستثنى من ذلك ، بعض الاستثناء ، العباسيون الأوّلون ، وعند ذلك طاب لهم ـ وقد أصبحوا غير مقيدين بالواقع كما كان الحال من قبل ـ أن يمضوا في التوسع في نظريتهم عن الواجبات على نحو مثالي أصبح يوماً بعد يوم يزداد مخالفة للحياة العملية . وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها بمنظار الدين ، فنظروا إلى القانون أيضاً بهذا المنظار وصاروا يستخلصون الأحكام الفقهية لا من القواعد الموجودة فى القرآن وحسب بل يستخلصونها أيضاً من الروايات الصحيحة والموضوعة لا من أقوال النبي عليه السلام وأفعاله :[1] وهم فيما يتعلق بالقانون العام اشتدوا بصفة خاصة في محتربة أي فساد بصرف النظر عن الأشخاص ، لكنهم أظهروا أيضاً في عرض المسائل ما هو معروف عند « الربانيين » من روح الجدل في استنباطات وتفريعات افتراضية متجددة الصورة دائماً ، وهكذا نشأت مدرسة ، أو أقل هيئة فقهاء ، من المجلس الذي كان يحيط بالخلفاء الأولين . ولم يستسلم أهل التقى إلا بعد محاولات كثيرة غير

مثمرة أرادوا من ورائها أن يعودوا إلى السلطة وعقدوا أنـواعاً من الهـدنة مـع الدولة ، هدنة لم تُكتب في أية وثيقة ولم توضع شروطها وضعاً صريحاً في أي مستند ، لكن الطرفين احترموهـا تحت وطأة الـظروف . وعبثاً حـاول الخلفاء الأولون من بني العباس أن يملؤوا الفجوة التي وجدت بين الشريعة وبين واقع حياة الدولة[1] وكان أهل التقى يطيعون الحكومة عملياً (وكان في الشريعة من الفهم لأمـور الدنيـا ما يكفي لإيجـاب طـاعـة كـل سلطة إسـلامية مـوجـودة بالفعل)[2] ،لكنهم احتفظوا لأنفسهم بكامـل الحريـة في أن ينقدوا الحكـومة نظرياً ، ولذلك يجد المرء دائماً الشكوى من « هذا الزمان » والتحذير من « أمراء الدنيا » . وكان هؤلاء الأمراء من جانبهم يعترفون بقانون الشريعة من الناحيـة النـظرية ، وهـم أيضـاً لم يدعـوا لأنفسهم أبداً حق إصـدار قوانين في ميـدان الشريعة ، لكنهم كانوا بحسب ما يبدو ملائماً في رأيهم ـ يجردون الشريعة من سلطانها عملياً وذلك بواسطة أوامر يصدرونها أحياناً (وتسمى سياسة وقانونـاً ـ انظر ما يلي) ، كما أنهم أنشأوا محاكم إدارية[3] . على أن هذا لم يمنعهم . إذا أرادوا الظهور بمظهر التقوى ، على حساب الغير أحياناً[4] ، من أن ينفذوا هذا الحكم أو ذاك من أحكام الشريعة ، خصوصاً الأحكام المتعلقة بالحدود ، لكنهم لم يكونوا في ذلك يفون بشروط الشريعة أو يستطيعون ذلك .

على أنه لا يصح أن يسرف الإنسان فيتصور أنه كان ثمة فاصل دقيق بين علماء الشريعة وسلطة الدولة . وهذا يتجلى بخاصة في منصب القاضي ، أعني القاضي الشرعي الذي هو في الوقت نفسه موظف في الدولة (انظر Amedrez في *JRAS* عام ١٩٠٩ ، ص ١١٣٨ وعام ١٩١٠ ، ص ٧٦١ ؛ وعام ١٩١١ ، ص ٦٣٥ ، وعام ١٩١٣ ، ص ٨١٣ ؛ Bergsteüsser في *ZDMC* ، ١٩١٤ ، ص ٢٩٥ ؛ Mergoliouth في *JRAS* ، ١٩٠٩ ص ٣٠٧) .

فأمراء[1]الإسلام كانوا دائماً هم الذين يولون القضاة ويؤيدونهم من حيث المبدأ بالوسائل اللازمة لتنفيذ الأحكام . وكان القضاة يحكمون بحسب ما تمليه ضمائرهم مستندين فيما عدا اعتمادهم على أحكام القرآن وسنة الخلفاء ، إلى مـراعاة الحق والعـدل ومراعـاة قانـون العرف مـع تفاوت في إبـراز المقاييس

المدينية . وفي أثناء العصر الأول كله جاء القضاء بإضافات كبيرة نمت الشريعة ، ولكن لم تكد الشريعة تبلغ مرحلة تكوينها النهائي حوالي الوقت الذي ظهر فيه العباسيون حتى أصبح القضاة مقيدين بهذا القانون الذي صار يعتبر أساساً ومقياساً ، وصاروا مستقلين عن الحكومة استقلالاً تاماً .

هذا هو الوضع من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فإن القضاة لم يكونوا يستطيعون التخلص من تأثير الحكومة التي كانت توليهم وتعزلهم والتي كانوا يعتمدون عليها في تنفيذ أحكامهم . وكانت هناك أيضاً أنواع من القضايا تؤخذ من اختصاص القاضي وبذلك أصبح لا يمكن تطبيق بعض أحكام الشريعة . وفي عصر بني أمية كانت المحاولات التي تأتي بين حين وآخر من جانب السلطات السياسية للتدخل المباشر في تقابل بالرفض . لكن هذا الحال لم يلبث أن تبدل في أيام العباسيين رغم التمسك بخلاف ذلك من الناحية النظرية والشريعة تعترف إلى حد ما بمحاكم ناظر المظالم والمحتسب ، وهي لم تلبث أن أصبحت في طول مدة مديدة من الزمان نظماً مستقرة إلى جانب محكمة القاضي . وكان ناظر المظالم مختصاً بأحوال تعدي قانون الشريعة مما لم يكن القاضي يستطيع أن يوقفه عند حد ، هذا على حين أن اختصاصات المحتسب كانت كاختصاصات الشرطة[1] ثم لم يبق للقاضي أخيراً إلا مسائل العبادات والشعائر ومسائل الزواج والأسرة والميراث والنذور ، ثم مسائل الأوقاف إلى حد نا . وكل هذه بحسب شعور جمهور الناس ميادين وثيقة الصلة بالدين قليلاً أو كثيراً ، وفيها كان حكم الشرع دائماً هو السائد بمقدار ما تسمح الظروف . وكان الناس يتحرزون من المعاصي بمعناها الحقيقي ، أكثر من تحرزهم من صحة العقود ، ذلك أن الصبغة الدينية لأقسام الشريعة المختلفة كانت من أول الأمر متفاوتة في القوة (*Islam Bergsträsser* ، الموضع نفسه) ففي ميدان القانون التجاري استمر العمل على ما كان عليه من غير مراعاة للشريعة ؛ والشريعة هنا لم تطبق أبداً تطبيقاً حقيقياً ، وهذا[1] القانون العرفي وما يدخل فيه من « حيل » لا يناقض الشريعة مناقضة صريحة بل يتمسك بقواعدها الأساسية ، لكنه يصطبغ بصبغة المرونة ، وهو أيضاً قد واصل بناء بعض أنظمته مكملاً إياها إكمالاً كبيراً خصوصاً فيما يتعلق بقانون الممتلكات وأخرج في ذلك كثيراً من

المصنفات بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط) . وأخذت السلطة الدنيوية تستولي شيئاً فشيئاً على المسائل المتعلقة بالقانون العام ، وبالعقوبات والضرائب ، وكل ما يمس الممتلكات من أمور هامة ، وصارت تقرر الأمور هنا طبقاً لمزيج من التحكم ومراعاة العادة (انظر ما يلي) والشعور بالصواب وأخيراً طبقاً لقوانين من الطراز الأوروبي ، وهكذا نشأ في جميع بلاد الإسلام وعلى نحو مستقل تمام الاستقلال عن تأثير الغرب صنفان من القضاء يمكن تسميتها القضاء الديني والقضاء الدنيوي .

والحق أنه[١] بقيام دولة آل عثمان بدأت حركة جديدة لاحترام الشريعة في الناحية العملية أيضاً ، وهذا الاحترام يتجلى مثلاً في منصب شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) وهو قد أدى أخيراً إلى وضع القانون الشرعي موحَّداً في « المجلة » (انظر هذه المادة) لكننا لا نجد هنا أيضاً تطبيقاً فعلياً للشريعة ، وهذه المجلة باطلة في نظر الشريعة ؛ وقد بقي القضاء الدنيوي قائماً في هذه الحالة أيضاً . وبعد ، فإن هذه الفترة لم يمض عليها زمان طويل فحسب (انظر الكتب المذكورة فيما تقدم حول حركة التجديد التركية) بل إن الترك يحاولون أن يبعدوا الشريعة عن الحياة العامة إبعاداً تاماً وإخراجها أيضاً من الميادين التي بقيت حتى الآن . وأخذوا بكتب تشريع أوروبية بأكملها (انظر أخبار ذلك في مجلتي *Oriente Moderno*و*Revue du Monde Musulman*) .

أما في مصر[١] فلم يبدأ إدخال القوانين على النمط الأوروبي إلا في سنة ١٨٨٣ . وفي سنة ١٩١٠ أدخلت لأول مرة بعض التعديلات على قوانين الإثبات الشرعية ، وهي تشبه ما جاء في « المجلة » لكنها ملزمة للمحاكم الشرعية . وأخيراً عُدلت بعض الأحكام المادية للقانون الخاص بالأسرة وذلك في شيء من الحذر أول الأمر في شتى ١٩٢٠ . ثم في شيء من الجرأة في سنة ١٩٢٩ و ١٩٣١ (وهنا أيضاً كانت تركية قد سبقت إلى ذلك في سنة ١٩١٧) .

على أن الفقهاء أنفسهم كانوا دائماً بحكم الواقع شاعرين باستحالة تطبيق أحكام الشريعة في الأحوال السائدة ؛ ومهادنتهم للسلطة الدنيوية تستند إلى هذا

الإدراك . وهم لم يستطيعوا أن يدمغوا جميع المسلمين تقريباً بأنهم عصاة أو مارقون ، لأن الأحوال كانت دائماً تضطرهم إلى تعدي حدود الشريعة إذا كانوا لا يريدون أن ينفضوا يدهم من الدنيا نفضاً تاماً . وكان لا بد من اعتبار أن هذه الأحوال شيء وقع بل شيء أراده الله ، وهكذا[1] بقي للشريعة ما كان لها فيما سلف من الاعتراف بها نظرياً دون قيد أو شرط ، ومن قصَّر في هذا الاعتراف فإنه يعتبر كافراً (انظر هذه المادة) . لكن الشريعة جردت بالفعل من سلطانها من حيث أن أحكامها لم تكن تنفذ عملياً ، وهذا[2] يتجلى في أن بعض الأعمال اعتبرت سنة فحسب أو مكروها ، كما يتجلى في عدم تطبيق العقوبات الشرعية على تاركي معظم فروض الدين ، بل لقد بين الطريق للتملص من أحكام الشريعة ، واستندوا إلى أن الضرورات تبيح المحظورات ، « وزعموا أن الإنسان لا يكفر بتعدي حدود الشريعة بل بالشك في صحتها من الأزل إلى الأبد . واقتنع البعض بأن الانحلال سيظل في الجماعة الإسلامية بعد عصرها الذهبي إلى أن يظهر المهدي (انظر هذه المادة) ، وهم استخلصوا هذا الاقتناع من مجرى تطور الأحوال وعبروا عنه في أحاديث موضوعة نسبت إلى النبي عليه السلام ، وبذلك اعتبرت هذه الأحوال تصديقاً لما أخبر به عليه السلام ؛ وصفوة القول أن الشريعة ، بحسب اقتناع الفقهاء أنفسهم ، إنما يقصد بها الجماعة المثالية الكاملة في العقود الأولى من حياة الإسلام وفي عصر المهدي المنتظر . وكان هذا اعترافاً من جانب أهل التقى بعجزهم أمام أحوال العصر . لكن الشريعة ، التي تتسم بطابع أكاديمي في جوهرها ، كان لها دائماً سلطان تهذيبي كبير على العقول ، وهي لا تزال تدرس بشغف ، وتعتبر عند دوائر كبرى من المسلمين الموضوع الوحيد للعلم الحقيق ، بالرغم من أن الغزالي (انظر هذه المادة) قد ذهب إلى خلاف ذلك ، ولكن اعتبار الشريعة مثلاً أعلى لا يمكن تحقيقه ، والقول بتنزه الإجماع (انظر هذه المادة) عن الخطأ وأنه علاوة على الاقتناع بأن عصر الاجتهاد (انظر هذه المادة) انتهى ، كل أولئك قد منع كل انحراف عن السنة السابقة فجمدت الشريعة من ثم جموداً تاماً . وعلماء الفقه هم خصوم كل تقدم . على أنه توجد بعد أحكام كثيرة لا يزال القوم يعنون بها ، وهي لا تتعلق إلا بأحوال العرب القدماء وليست لها أهمية عملية اليوم حتى في

نظر المسلم السني المتشدد .

وقد تقدم ذكر أبواب الشريعة التي لها شأن عملي بالنسبة للمسلم (بصرف النظر عن أحدث تطور في تركية) . على أنه لا بد لنا أن نزيد الملاحظات الآتية ، ولكن لا يصبح بحال أن يغيب عن بال المرء في هذا المقام أنه يمكن أن توجد من حيث التفاصيل فوارق كبيرة بين مختلف العصور ومختلف البلاد ، وأن شدة التمسك باتباع الشريعة أو التراخي في ذلك لا شأن له بدرجة التعصب ، فالجهل والتراخي الظاهر منتشران جداً حتى فيما يتعلق بالعبادات وبفروض الدين بمعناها الضيق التي هي أهم بالنسبة للمسلم . لكننا نلاحظ في العالم الإسلامي كله اجتهاداً للقيام بفروض الدين الجوهرية على الأقل والاستمساك بها ما أمكن وخصوصاً العادات التي يتميز بها المسلمون في ظاهر حياتهم من معتنقي الديانات الأخرى ، فهم يراعونها في الغالب تمام المراعاة ، ويعدونها مهمة جداً ، وإن كانت لا تتفق كل الاتفاق مع نص الشريعة ، هذا على حين أن كثيراً من الواجبات الدينية التي لا مفر منها من الناحية النظرية لا تراعى في الجملة . ففيما يتعلق بقوانين الزواج والأسرة والميراث ، وهي القوانين التي يمكن أن تتبع في الغالب على أدق وجه ممكن ، نجد قيود العادة (انظر هذه المادة) أو العرف ماثلة ، وهما القنون العرفي القائم منذ عهد سحبق في مختلف البلاد الإسلامية . وأما سائر أبواب الشريعة فلم تعد لها قيمة عملية ، وإن كان يوجد في كل مكان وفي كل زمان أنقياء متحرزون يجتهدون حتى في المسائل التجارية أن يراعوا أحكام الشريعة إلى حد ما (وحتى في أيامنا هذه يرفض فوائد البنوك)[1] . وهنا ترجح العادة على الشريعة في كل مكان ، وإن كانت العادة بحسب كتب الفقه لا يكون لها التطبيق الملزم في الحالات التي يشير فيها القانون إلى العادة إشارة صريحة . على أن هذا التقليل من شأن العادة لا يتفق مع ما كان للعادة من مكانة في تاريخ الشريعة : فالنبي نفسه عليه السلام أبقى العادات العربية على ما هي عليه ما دامت لا توجد هناك حاجة إلى تنظيم شامل أو ما دامت العادة لا تتعارض مع مبادئه . وقد وضع النبي قواعد قليلة فحسب ، ولم يكن بيراد بحال إزالة العادة عن عرشها ، وإن كان النبي عليه السلام لم يقرر هذا بحيث يجعله مبدأ . وقد نقل الإسلام العادات العربية

إلى البلاد الأجنبية كما أنه أقر أيضاً في أول الأمر بعض العادات الأجنبية إقراراً واسع المدى ، لكن هذه النزعة تركت بعد ذلك من الناحية النظرية ، وإن كانت العادة قد احتفظت دائماً بسلطانها الكبير . وقد اشتكى الفقهاء دائماً من ذلك أيضاً ، ولم يرضوا بأن يعتبروا العادة أصلاً خامساً من أصول الفقه . لكن شعور جمهور الناس لا يعرف إلا العاد : بل إن الواجبات الشرعية التي يؤديها الناس بالفعل إنما تؤدي لأنها من جملة العادة . وفي جزائر الهند الشرقية البولندية مثلاً يعترف للعادة حتى من الناحية النظرية بمكانها إلى جانب الشريعة في دوائر المسلمين ذات النفوذ (بصرف النظر عن علماء الدين بالمعنى الخاص) .

وموقف القانون (انظر هذه المادة) من الشريعة كموقفه من العادة ، وتسنعمل كلمة قانون أحياناً في معنى العادة ، لكنها في معظم الأحوال تدل على الأوامر التي يصدرها أمراء الإسلام الدنيوين (وهي على كل حال تستند إلى العادة بعض الاستناد) . وعلى هذا فإن ما هو قانوني يكون ضداً لما هو شرعي . وخير الأمثلة المعروفة على ذلك قانونامه سلاطين آل عثمان (انظر مادة قانونامه ، ومادة قتل ، في آخرها ، ولنضف إلى المراجع المذكورة هنا : جريدة عدلية *Djeride - i - adliye* ، عدد ١٥٦ ، ص ٤٦٣ . وما بعدها ؛ عدد ١٥٨ ، ص ٦٦٩ وما بعدها ؛ عدد ١٦٣ ـ ١٦٧ ، ص ١١٩٦ وما بعدها) ولمجموعة الفتاوى المستمدة من كتب الفقه ، هي ومراجع « العادة » و « القانون » شأن في تبين ما هو معمول به فعلاً . ويستطيع المرإ أن يرى من أسئلة طالبي الفتوى أي أجزاء القانون الشرعي يهتم بها أهل البلاد أكبر اهتمام ، وأي أنواع الزندقة والفساد تظهر أكثر من غيرها ، أو أي الأحوال تثير الشك من وجهة نظر القانون الشرعي عند الأتقياء الذين لا يعرفون هذا القانون . وإلى جانب هذا تأتي كتب « الحيل » التي تبين كيفية التخلص من أحكام الشريعة (انظر ما تقدم) التي تراعى ما هو معمول به فعلاً مراعاة كبيرة . وأخيراً تأتي كتب الوثائق والشروط (انظر مادة شرط) ففيها يراعى ما هو معمول به أكثر مما يراعى في غيرها .

المصادر

(١) Lane : قاموسه ، تحت مادة شريعة .

(٢) كشاف إصطلاحات الفنون ، طبع بإشراف A. Sprenger (المكتبة الهندية ، السلسلة القديمة) جـ ٢ ، ص ٧٥٩ وما بعدها .

(٣) تفسير الطبري لسورة المائدة ، الآية ٥٢ .

(٤) Handbuch des: Th. W. Juynboll islamischen Getzes فصل ١٥ ـ ١٧ .

(٥) المؤلف نفسه : *Handleiding tot de kennis van de mohammeduansche Wet* ، ط ٣ ، فصل ١٦ .

(٦) C Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* ، خصوصاً مجلد ٢ و ٤ ـ ١ ، ٢ .

(٧) المؤلف نفسه : *Der: Islam* في كتاب A Bertholet - E L. hmann Lehrbuch der Religiongeschichse ط ٤ ، ص ٦٤٨ وما بعدها (من ص ٦٩٥ وما بعدها لكلام عن الشريعة *das Gesetz*) .

(٨) *Islam* I. Goldziher *Vorlesungen über den:* ، ط ٢ ، ص ٣٠ وما بعدها .

(٩) مادة Law في قاموس *A. Dictionary of Islam* T.P. Hughes .

(١٠) يوجد المزيد في كتب علم الأصول (انظر مادة أصول)

(١١) ويضاف إلى المراجع الخاصة بـ « عادة » كتاب *Sitte:* E. Rsckow, E. Ubach *Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung) sitte und Recht in Recht Nordafrika I, Ergänxungsband zur Leitschrift f. vergl. Rechtswiss., XL)* والمراجع المتصلة بالموضوع في المراجع المذكورة في مجلة *Islam* مجلد ١٣ ، ص ٣٤٩ وما بعدها .

تعليق على مادة « شريعة »

١ ـ نظرة عامة

عرضت المادة في أضيق الحدود ، فعنى فيها بأشياء يسيرة الأهمية ، كترتيب أبواب الفقه والاختلاف فيها ، والأحكام الخمسة وأقسامها الجزئية ، وشؤون القاضي في عصور مختلفة ، وأشباه لذلك هينة الشأن .

وما عرض له الكاتب من الشؤون الكبرى كالعلاقة بين الشريعة والحقيقة ، لم يأخذ ما هو جدير به من البيان ، بل جاءت عباراته القليلة قاصرة موهمة ، مثيرة للاشتباه .

ثم جاء هذا التناول القريب غير متسق ، ولا مرتب ، فتراه آخر المادة المناسبة واهية ، يعرض لعمل الرسول ـ ص ـ في العادة ، بعد الكلام عن الشريعة في مختلف العصور .

وفي هذا العرض القريب ، غير المنسّق ، مساسٌ بالحقائق ، سنعرض المهام منه تفصيلاً .

ولقد كان المرجو أن تكتب مادة « شريعة » في هذا العصر ، وعلى يد أولئك المحدثين ، في بيئتهم العلمية المتقدمة ، فتناول من أفق أوسع من ذلك كثيراً ، وعلى أساس أعمق مما في الدائرة وأقوم . . والدراسات القانونية العصرية تعني بجانبين من البحث العلمي هما : الدراسة التاريخية ؛ والدراسة المقارنه ؛ فكان الأمل أن ن(تتجه العناية في كتابة مادة « شريعة » إلى هذين الجانبين ، فيكشف فيها عن مكان الشريعة الإسلامية ، بين شرائع العالم ، من وضعية ودينية ، كشريعة المصريين ، وشريعة البابليين ، وشريعة اليونان ، وشريعة الرومان ، وشريعة الهنود وغيرها من القديم والحديث ، كما يوصف تطور هذه الشريعة ، التي نشأت في الجزيرة العربية ، ثم عاشت واستقرت في مواطن الحضارة المختلفة من مصرية ، وفارسية ، وإغريقية ، ورومانية ، وغيرها . . وأن يكشف البحث المقارن بين الشريعة الإسلامية وأخواتها عن المبادىء القانونية فيها ، ومقاطع الحقوق ، ومناشىء الواجبات ، وصورة العدالة

وأمثال لهذه الجوانب ، تعرض هذه الحكائق في حال تليق بالعصر ، وبمستوى من تصدر عنهم هذه الموسوعة ، وتلفتنا نحن إلى جوانب ينبغي أن توجه إليها عنايتنا . . . وهي الصورة التي لا تزال تحتاج إلى جهد يتعاون عليه ضليع في تاريخ القانون مع قدير في الفقه وتاريخه ، فتكتب مادة « شريعة » ، الكتابة اللائقة بها الأن ، من جديد .

ذلك هو الشعور العام الذي يتملك قارىء المادة . . ، وأمّا ما يقف عنده من مواضع للتعقب فغير قليل من المسائل ، نسوق أهمها :

٢ - بين الحقيقة والشريعة

أو بين الفقهاء والصوفية : فقد ذكرت المادة أن الشريعة هي المحكمة الظاهرة ، وأنها لا تتناول موقف الإنسان أمام المحكمة الباطنة . . وكان عرض هذه المسألة الكبرى موجزاً جداً ومُوهِماً ، حتى ليظن الظان أنه إنكار للعمل القلبي في الشربعة ، مع أن النيّة التي بها قوام العمل في الشريعة إنما هي عمل قلبي !! . . ولو قد أسعف البيان في المادة لاتضح أن النية عند الصوفية هي : ما يصحب الفعل من باعث نفسي ، ومقصد خلقي . . وأما النية عند الفقهاء فهي ما يسبق الفعل من عقد العزم على أدائه . . وبهذا يتضح أن الشريعة ظاهرة ، وأن المحكمة الباطنة هي محكمة الصوفية .

وكان الخير أن يكمل البيان في المادة ، بما يناسب أهمية هذا النزاع بين الصوفيه والفقهاء وأن أثره قد امتد إلى الحياة الإسلامية السياسية والاجتماعيه ، والعملية ، ومسّ العقائد ، في شهادة الوحدانية نفسها ، وفي الرسول ، والأنبياء ، عليهم السلام ، وفي الملائكة ؛ وتناول الثواب والعقاب والجنة والنار ، ، كما مس التشربع من حيث طريقة الفهم لمصادره العليا ، من قرآن وحديث ، وقياس ، وإجماع ، وعبادات ، وأحكام ؛ كما عرض للسلوك الخلقي والحكم عليه . . وامتد إلى مسألة المعرفة العامة نفسها ، فكان من بعض مظاهر ذلك النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ، تلك القضية التي وردت مجملة قاصرة في المادة ، وهي : كفاية الفقه لنجاة المسلم ، وعدم كفايته . . وقد كان هذا

النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ، وأخذ الأولين بالشريعة ، وأخذ الآخرين بالحقيقة ، موضعاً لقول أوفى من ذلك وأكمل ، ليمكن فهم ما أورد من كلام « الملامتية » عن أن الشريعة تعد أخيراً أنافلة ، بل شيئاً شكلياً ضاراً ، يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً .

ولا نجد الفرصة هنا لتفصيل شيء من ذلك . ولعل من خير المراجع العربية في هذا الموضوع رسالة عن هذا النزاع لولدنا الفاضل الدكتور عبد المحسن الحسيني ، كتبها لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٤١ ؛ وفي الرجوع إليها غناء وكفاية ، لتصوير سعة هذا النزاع وعمقه . ولا نترك القول عن الشريعة والحقيقة قبل الإشارة إلى المفارقة المباغتة ، في انتقال المادة من قول الملامتية المتطرف ، في وجوب تخلص الإنسان تماماً من الشريعة . إلى إجمال هذه عبارته : . . . و « بالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، وهي لب الإسلام نفسه ، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص القانون المقدس » !! فإن هذا القول عن الشريعة ليس جملة ما يقال عن الاختلاف بينها وبين الحقيقة ، ذلك الاختلاف العميق المدى ، على نحو ما بيناه ، وأشارت المادة نفسها إلى طرف منه ختمته بقولة الملامتية المتطرفة !! .

هذا وليست الشريعة الفقهية العملية هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، ذلك التفكير الذي كانت له جولاته الفلسفية العامة ؛ وميدانه الخلقي النظري والسلوكي ، وله . . وله . . من الميادين ما لا يفهم معه هذا القول بأن الشريعة هي العنصر المميز لهذا التفكير !! وكيف والصوفية ، وهم من هم في الحياة الإسلامية ، يحملون على التفكير الفقهي هذه الحملة القاسية ، ولا يرونه كافياً لنجاة المسلم ، بل هو عندهم صارف منصرف عن الله !! ثم كيف يقال هنا ، بعد الذي سمعنا من قول الصوفية ، مهما يكن شأنهم : إن الشريعة ، هي لب الإسلام نفسه !! ثم أضف إلى هذه العبارات الملقاة على عواهنها دون بيان ، ومه المخالفة لما قبلها ، قول المادة : وهي - الشريعة - إلى جانب ذلك وقوع خاص من « القانون المقدس » !! فهذا التقديس اللاهوتي للشريعة ليس مما عرفته البيئة الإسلامية كثيراً ، ولا ادعاء الفقهاء أنفسهم ،

لأنهم حدثوا عن الخطأ في الاجتهاد ؛ وعرفوا الاختلاف الشديد بين رجالهم ؛ وهو ما لا يفهم معه شيء من هذه القدسية للشريعة التي هي أحكام عملية !! وكيف توصف بشيء من القدسية بعد الذي قيل من حديث الصوفية عنها !! لا وجه لهذا يبدو العقل إلا أن تكون هذه العبارات تميداً لما أسرفت فيه المادة بعد ذلك من تقرير أن الشريعة الإسلامية تَعَبدية تَعلو على المدارك البشرية !! ولا تعلل !! ولا تعرف لها مبادىء !! الخ ما سنقف عنده قريباً .

٣ ـ الإجماع قديماً . . وحديثاً

ورد في المادة ما عبارته : « وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة ، تعتمد على نحو قاطع من المذاهب الفقهية ، التي اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية ، والتي كان مرجعها الأخير إلى لإجماع ، وهو الحجة التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإشباع . ولكن المهدي محمد ابن أحمد فعل ذلك . . . ويفعله أصحاب التجديد » .

وهي عبارة تجعل للإجماع الأهمية الفريدة والكبرى قديماً ، وتشعر أن عمل مهدي السودان والمجددين المتأخرين هو وحده الذي لم يجعل للإجماع هذه الأهمية !! ولكن الحقيقة غير ذلك ؛ لأن الإجماع منذ القدم تثار حوله أبحاث مختلفة ، لا تجعل له هذه الأهمية المبالغة المسرفة في عبارة المادة ؛ ونجد هذه الأبحاث في كتب الأصوليين جميعاً ؛ فمن القوم من يتحدث عن نفي تصور وقوع الإجماع !! كما أن المتّفقين على تصور انعقاد الإجماع ، قد اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع عليه ؛ ومنهم من نفى إمكان هذه المعرفة ، وذلك الاطلاع على الإجماع ؛ ومن النافين لهذا الإمام أحمد بن حنبل ، في إحدى الروايتين عنه ، ولهذا نقل عنه أنه قال : « من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب » ـ الآمدي ـ الإحكام ١ : ٢٨٤ ، ط المعارف سنة ١٩١٤ ـ ويقول في تتمة عبارته هذه : « لعل الناسس قد اختلفوا . . . ما يدريه ، ولم يته إليه فليقل لا نعلم الناس اختلفوا ـ ابن حزم في كتابه الإحكام ـ أيضاً ـ جـ ٤ :١٨٨ ط

الخانجي ـ وفوق ذلك أن من المسلمين من نفى أن الإجماع حجة شرعية ، يجب العمل بها على كل مسلم ، كالشيعة والخوارج والنظام ؛ ولئن نص كاتب المادة على أن ذلك لا يجوز لمسلم من أهل السنة ، فإن وجود هذا القول في الميدان الإسلامي بين كثرة كالشيعة لا يجعل من السهل نفي جواز أن يتنصّل السنى من حكم الإجماع ، ولا سيما أهل العصر الحديث ، وفيهم الداعون إلى التقريب بين المذاهب ، المؤثرون للوحدة . . .

على أن القائلين بحجية الإجماع أنفسهم يعودون فيختلفون في أنه إجماع من ؟ فيجعل تارة إجماع أهل المدينة ، وتارة إجماع أهل البيت ، بل يصل الأمر إلى القول بإجماع أهل الكوفة ـ إحكام ابن حزم ٤ : ٢١٨ . ويتساءلون عن المجمعين من هم ؟ . . وكيف ؟ فقيل . . . مما لا نستقصي منه شيئاً هنا ، ولا نرجح قولاً ، ولكننا نعرض هذا كله في إشارات فقط ، ليتبين أنه ليس منه السهل أبداً ، مع كل هذا الذي قيل عن الإجماع : أنه هو المرجع الأخير للمذاهب الفقهية ، وهو الحجة الكبرى ، التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وأنه كان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإجمع ؛ وأن هذا النظر في الإجماع وقوته عمل حديث ، ينسب إلى مهدي السودان ، وإلى المجددين المحدثين !! فهو ما لا يقال بعد ما أشرنا إليه من قديم القول في الإجماع وقوته !!

ومما يتصل بعدم تحرير العبارة بدقة في المادة ، ما ورد فيها من « أن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ، والتي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) هي في الواقع كتب الشريعة عند المسلم السني » !! فإن القول بالإجماع على كتب فقهية ، غريب من الوجهتين النظرية والعملية ، فأما من الوجهة النظرية فإن الإجماع ، هو : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة ، في عصر من العصور على حكم شرعي . . فلا يفهم كيف يكون على الكتب !! وعلى الكتب المتأخرة ، حيث لا اجتهاد ولا مجتهدين !!

ومن الوجهة العملية كيف وقع الإجماع من أهل السنة على كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر !! فإن هؤلاء السنين ، وخاصة في العصر

المتأخر ، كانوا مختلفي المذاهب ، طبعاً ، وكان الخلاف يشتد بينهم إلى حد القتال ، والتأثير على السياسة ، ومع هذا ما لا بد أن يكون معه ، من المساس بدين المخالف وعبادته ، فكيف أمكن أن كتب الفقه هي التي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) !! وهل : إذا كانت لكل من المذاهب كتب لها هذه القيمة في العصر المتأخر ، يقال : إن الإجماع الاصطلاحي الذي لا يتبادر سواه ، عند الكلام على الشريعة ، قد تم على كتب !! أو أن إجماع أهل كل مذهب ـ إن صح الإجماع على الكتب ـ يكون هو الإجماع الإصطلاحي الفقهي !! هذا كلام كذلك قد ألقى على عواهنه ؛ ولم يظفر بتحرير ولا دقة . . !!

٤ ـ الشريعة والتعليل والمنطق

جاء في المادة ما عبارته : « وشرع الله لا يمكن إدراك أسراره بالعقل ، فهو تعبّدي ، أي أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه ، وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد ، وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها ، ولا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل ، بحسب مفهومنا ، ولا عن مبادىء : ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقيدها مبادىء . . . والشريعة الإسلامية . . . بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية ؛ وهذا حق من حيث إن المنطق الإنساني ، أو التقعيد قليل النصيب فيها . . . ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، ولا هي كذلك من حيث مادتها » .

ويوشك من له صلة ما بالميدان الفقهي أن يضرب بمثل هذا الكلام عرض الحائط ولا يقف لمناقشة ، بل يعد الوقت الذي يصرفه في مناقشة مثل تلك الأقوال ضائعاً هدراً ، مع الدهشة من أن يجري بهذا قلم يتعاطى دراسة الفقه الإسلامي . ويحاضر في ذلك ، ويكتب ، بل إن كتبه في هذا الفقه تدرس في بعض البلاد الإسلامية كالهند مثلاً . . لكننا مع هذه الدهشة نقدر وقوع الفتنة بمثل هذه الأقوال ونقف في هدوء وتسامح واسع ، لننظر ما في هذه الأحكام على الشريعة من دخل ، واضطراب ، وبعد عن الواقع ، فنرى فيها أول ما نرى :

التناقض : فإن الذي يقول ما سمعنا هو الذي يقول بعد ذلك في المادة ما نصه : « لكنها بعد ذلك أخضعت ـ أي العناصر الكثيرة المختلفة من المصادر المادية للشريعة ـ لذلك التقييم الديني ، الذي شمل كل شيء ، وأنتج من جانبه أيضاً عدداً كبيراً **من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأصالة** : ومن طريق هذه النزعة الشاملة في بيان الأوامر والنواهي صار مضمون الشريعة ، على تنوعه ، **وحدة متماسكة غير قابلة** للانحلال » ا هـ .

فإن كان شرع الله لا يمكن إدراكه ، ويجب على الإنسان أن يقبله مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد ، وإذا كان لا يجوز للإنسان البحث في الشرع عن علل ومبادىء ، وإذا كان المنطق الإنساني والتقعيد قليل النصيب في الشريعة ، فكيف ، مع ذلك كله ، أخضعت العناصر الكثيرة ، المختلفة جداً في أصلها ، للتقييم الديني ، وشمل ذلك التقييم الديني كل شيء ! وكيف أنتج هذا عدد كبير من **المبتكرات** الفقهية ، وكيف يكون هذا الابتكار فيما لا يمكن إدراكه !! بل كيف كانت هذه المبتكرات بالغة أعلى درجة **في الأصالة** !! وكيف صارت مضمون هذه الشريعة القليلة الحظ من المنطق ، وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال !!! إنه لشيء من التناقض لا ننعته بشيء !!

وأكثر من هذا لا نحتاج إلى استنتاج هذا التناقض استنتاجاً ، بل وستجد التناقض في السياق الواحد فترى مع الأسطر العنيفة العبارة في إنكار حق الإنسان في البحث لإدراك الأسرار ، التي لا يمكن إدراك كنهها . . مع هذه الأسطر توًا ما عبارته : « فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع الله » فكيف يشار إلى الحكمة من الشرع في كثير من الأحيان ، مع كون هذه الحكمة على ما وصفها به ، من عدم إمكان إدراك الأسرار ، وعدم إمكان إدراك الكنه ، وكونها تعبداً يجب أن يقبل مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد !!

نعم إن الكاتب يقول بعقب هذا : « لكن المرء يجب عليه دائماً أن يحترز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية » فلا يدفع هذا الاستدراك تناقضاً ، لأن المسألة : أن البحث عن هذه الاعتبارات النظرية قد كان ، وكان كثيراً ،

فكيف كان ذلك ، والشريعة أو أحكامها تعبدية لا يجوز للإنسان أن يبحث فيها !! أخالف أصحاب الشريعة فبحثوا ، وعصوا كثيراً ؟! أم أم أمر الشريعة على غير ما وصف الكاتب ، ولذلك اشتغل أصحابها كثيراً بالبحث عن الحكمة من الشرع !! وكانت حكمة التشريع أخيراً مادة مستقلة تدرس في البيئة الدينية ، وتؤلف فيها الكتب المفردة ؛ وتتناثر في كتب الفقه تلك الحكم ، في كل مناسبة ؟ وعند كل باب من الأبواب !!

وإلى هذا التناقض المضطرب نجد أيضاً :

التهافت : الذي يكشف في سهولة فساد العبارت ، واختلال المعاني ، ونقضها بأيسر المشهورات المقررة من أمر الشريعة ؛ وذلك أنه حين تقول المادة « لا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل » يقرأ المسلمون في كتابهم قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » فيفهمون أن هذا الأمر باعتبار أمر بالبحث في الشريعة عن علل ؛ ويثبتون به القياس ، الذي هو حملُ فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما . . . بل إنهم يقررون أن هذا البحث عن العلل ، والوصول إلى شيء من أحكام الشريعة ، فرض كفاية على المجتمع الإسلامي ، فيجب أن يقوم في أفراده من يمارس هذا البحث ، إذ أن الاجتهاد . وهو بذل الجهد واستنفاد الطاقة في طلب الظن بشيء من أحكام الشريعة إلى أن يحسوا من أنفسهم بالعجز عن المزيد من هذا الجهد . . . هذا الاجتهاد فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه لحقهم الإثم ـ الآمدي ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ جـ ٤ : ٢١٨ ، ٣١٤ ـ .

وهم يمضون في تأصيل هذا الوجوب الكفائي ، فيبحثون في عدم جواز خلو أي عصر من عصور حياتهم عن مجتهد ، يبذل هذا الجهد في الظن بشيء من أحكام الشريعة ، يدرك به علة أصل فيثبت حكم الفرع ، وينتهي إلى حكم في حادثة . . . ويقول الجمع منهم بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد ، ويشددون النكير على من يقول بجواز ذلك الخلو حتى يقول قائلهم : إنه قول يقضى الإنسان منه عجباً ـ صديق حسن : حصول المأمول من علم الأصول ـ تلخيص إرشاد الفحول للشوكاني ـ ص ١٥٦ ، ط التقدم .

فإذا كان أصحاب الشريعة يقضون عجباً من القول بخلو الزمن عن مجتهد يؤدي الفرض الكفائي عن المجتمع الإسلامي . فأي تهافت هذا الذي نجده في قول قاتل عن تلك الشريعة : إنه لا يجوز للإنسان البحث عن عللها . . . بل أي تهافت في هذا الكلام يتجسم إذا ما ذكرنا قول الظاهرية بحرمة التقليد ، ووجوب الاجتهاد على كل أحد ، في أي مستوى من المعرفة ، فالعامي والعالم يحرم التقليد عليهم سواء ، وعلى كل أحد حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد ، ومن قلد في جميع قول أبي حنيفة ، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشافعي ، أو جميع قول أحمد ، فقد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها ، واتبع غير سبيل المؤمنين ـ ابن حزم النَبَذ ص ٥٤ ، ٥٥ ، ط الأنوار ـ فكيف يكون في رجال هذه الشريعة من فكر مثل هذا التفكير ، واشتد مثل هذه الشدة في وجوب البحث في الشريعة على كل أحد ، ثم يقول الكليب : « إنه لا يجوز للإنسان البحث عن عللها . . . الخ ما في مادة شريعة !! ولو تركنا هذا التعميم المتشدد في وجوب الاجتهاد فقد بقي رأي الجمع المعتدل ، في أن الاجتهاد فرض كفاية ، وأن الاعتبار مأمورٌ به ، وهو بشهرته وشيوعه قول يكشف تهافت ما في المادة . . . .

ولا يقف أمر الكاتب عند هذا التناقض ، وذلك التهافت ، بل يبدو معهما أيضاً :

التجاهل : أو هو شيء آخر من مادة ـ ج هل ـ كرهت أن أقوله جهرة ، عملاً بأدب اقرآن : « ادفع بالتي هي أحسن السيئة » . . على أن في التعبير بالتجاهل نظراً إلى الاعتبار النفسي الذي يسوق الكاتب إلى أن يفعل بالحقائق المقررة هذه الأفاعيل المشوّهة للشائع المشتهر ، المخفية للحقائق . . ويبدو ذلك الصنيع في أشياء : ـ إذ يقول : « لا يجرؤ للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل ومبادىء . . . والمنطق الإنساني . . . والتعقيد قليل الحظ في الشريعة الإسلامية » . ويتجاهل أن القياس أصل من أصول هذه الشريعة كالقرآن والسنة ، وأن جمهرة المسلمين قد مارسوا هذا القياس ممارسة مسرفة ؛ وحتى نفاة القياس ، وهم الظاهرية ، لم يلبثوا أن اعترفوا بصور من القياس ، عدوها من دلالة النص على ما هو معروف . وقد سمعت قريباً قول هؤلاء الظاهرية

بوجوب الاجتهاد وجوباً عاماً على كل أحد ، ولا معدى لمجتهد عن البحث في علل الأحكام بأي طريق ، من قياس أو غيره .

وما هذا القياس الذي هو أحد أصول الشريعة ، ومصدر من مصادر أحكامها ؟ إنه ليس إلا عملاً كبيراً في تعليل الأحكام !! وإنا ليس إلا عملاً منطقياً أصيلاً . . وكل أولئك ليس إلا سبيل إلى التقعيد ، وتقرير المبادىء في الشريعة المقيسة المعللة ، المبحوث فيها عن أغراض الشارع ومراميه ، حتى تلتزم المحافظة عليها !! .

فالقياس هو حمل مجهول على معلوم لعلة مشتركة بينهما ، وليس هو إلا عملاً منطقياً أصيلاً ، صرفاً ؛ وأبحاث الأصوليين الواسعة ، بل الفضفاضة في « مسالك العلة » من صميم المنطق ، بل هم قد حلقوا فيها إلى آفاق من المنطق الحديث ، منطق المادة ، لا المنطق القديم منطق الصورة فقط ، فإنهم بعد ما زاولوا منطق الصورة مزاولة متوسعة ، وجرت كتب الفقه عندهم في تناولها على نظام هذا المنطق في أشكال القياس ، حتى ما يستطيع الاستفادة منها إلا من يعرف هذا المنطق معرفة تؤهله لفهم أسلوبهم في التأليف ، وما يشيرون إليه من قضايا القياس ، في أضربه وأشكاله . . الخ . . وما يثبتون وما يحذفون . . بعد ما شبعوا من ذلك وارتووا ، قد شارفوا إلى البحث عن العلل ، صوراً من الفرض العلمي ، كيف يكون ؟ وكيف تفحص الفروض المختلفة ؟ حتى يبقى منها الأصح ؛ وهو ما يعرفه الله كل ذي صلة بأصول الفقه ، ولا نملك الفرصة للإشارة هنا إلى شيء منه إلا أن يكون ذكراً لبعض اصطلاحهم في ذلك الذي يسمونه « السير والتقسيم » ، ويقدمون منه ـ كما قلت ـ مثلاً من المنطق الحديث ، منطق المادة والموضوع .

والذي يعرف هذا الصنيع في التعليل والمنطقية في الشريعة ، يعرف كذلك أنهم قد وصلوا من ذلك كله إلى مبادىء وأصول كبرى استطاعوا بها أن يصفوا وصفاً منضبطاً مقاصد هذه الشريعة . في مثل المشهور الشائع من قولهم : إن الشارع راعى في أحكامه الضروريات الخمسة ، وهي : حفظ

الدين ، والنفس ، والنسل ، والما ، والعقل ، وأضاف إلى ذلك ما يصلحها ، ثم ما يكملها ، وراعى الشارع الحاجيات ، والكماليات ، حين لا تعود على أصل الضروريات بالإبطال . . . الخ ، ـ الخضري . . . أصول الفقه ، ص ٣٦٥ ، ط الخانجي ـ وهم يبنون ذلك بياناً مفصلاً شافياً .

والذين لا يستطيعون القياس إلا بصلة في الأصل توجد في الفرع المحمول عليه ، لا يمكنهم أن يقوموا بشيء من هذا إلا بتعليل كامل أصيل ، يعرف الأوصاف المناسبة التي اعتبرها الشارع ، والأوصاف التي لم يعتبرها ، ويحدث مع القياس عن الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، مما لا يمكن القول فيه إلا على أساس من التتبع المعلل ، لنبين لما اعتبره الشارع ليكون علة تمكن من القياس ، وإثبات الحكم المنصوص لما توافرت فيه هذه العلة ؛ ولم يرد حكم فيه .

هذا القياس أحد أصول الشريعة ـ اعتماده كل الاعتماد على التعليل ؛ وأبحاثهم المتوسعة في مسالك العلة . . . ومنطقية تلك الأعمال كلها ، ومشارفة تلك المنطقية لآفاق المنطق الحديث . . . كل هذا مما لا أفرض معه في سهولة أن الفقيه الأوروبي ، كاتب مادة شريعة يجهله ، وليس أمامنا إلا فرض تجاهله له . . لحاجة في النفس . . !! وليس مع مثل هذا سلامة بحث ، ولا صحة نتائج !! .

ومن هذا التجلي المتجاهل للحقيقة قول المادة : « لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها » مرتباً لهذا القول على ما تهافت من حكم بعدم جواز البخث عن العلل ، وقول بأن الشريعة أمر تعبدي . . . وإذ انهار هذا كله بما رأينا فلم يبق سند لعدم عد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث ، وهو نفسه سيحدث عن « المجلة العدلية » كيف كانت صياغة شكلية ، وموضوعية للشريعة الإسلامية في وضع قانوني ، وصورة قانونية ؛ وما كان في مصر من مثل هذا العمل ، في صنيع قدري باشا المعروف ، مما بدت به الشريعة قانوناً موضوعياً في مادته ، وله صورة القانون في مواده . . . إنها لجرأة يمهد لها التناقض والتهافت ، والتجاهل . . . .

٥ ـ المصادر المادية للشريعة

ورد في المادة ما نصه : « أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جداً ، في أصلها (من آراء عربية قديمة وبديوية ؛ قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة ، والقانون العرفي الذي كان سائداً في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ؛ وقانون هندي) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج) . . . » .

وقد وددت في مطلع هذا التعليق أن تكون مادة « شريعة » قد كتبت من أفق واسع ، وعلى أساس عميق ، فاهتمت بالاتجاهات الحديثة ، في الدراسات القانونية ، من التاريخ ، والمقارنة ، فكانت بذلك تبين لنا مكان الشريعة الإسلامية بين شرائع العالم الأخرى ، كشريعة سولون ، وشريعة حمورابي ، وشريعة جوستنيان وشريعة مانو ، وما قبلها بعدها من الشرائع . . وتبين لنا المبادىء القانونية ، والأصول التشريعية في هذه الشرائع بالمقارنة المقابلة . ولكن كاتب المادة لم يتجه هذا الاتجاه القيم ولا جاء بما يرجى أن يساير ثقافة العصر . . . وفي غير إتساق ألم بما سماه المصادر المادية للشريعة الإسلامية ، وهو تعبير جرى ، وغير دقيق معاً ، فإن الأشياء التي ذكرها في أغلب الأمر ، ضروب من العرف العملي ، ومنها ما عرفه المسلمون بعد ما تلقوا المصادر الموحاة للشريعة الإسلامية ، من القرآن والسنة ، وإجماع الصحابة ، والاجتهاد بالرأي ، في صور تدرجت حتى صارت قياساً ناضجاً وما ذلك الذي عرفوه بعد إلا ما يسميه هو نفسه « القانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ، وقانون هندي » .

فمن البين أن المسلمين منذ ظهرت دعوة الإسلام ، طوال عهد الرسول ـ ص ـ وقبل أن تبدأ حركة الفتح ، كانوا يحتكمون إلى شرعة إسلامية ، جعل القرآن يعطى الأصول العامة فيها ، وبعض التفصيل ، وأخذ قول الرسول وفعله وتقريره يبين ما في القرآن من ذلك ؛ ومضى المسلمون بعد ذلك يلتمسون حلول

مشكلاتهم القانونية ،أول ما يلتمسونها في هذه الأصول . وعلى أساس من توجيهها ، يجتهدون أو ينتهون إلى اتفاق إجماعي ، وتلك هي التي تسمى بدقة مصادر مادية للشريعة الإسلامية . . . أما الأمور العملية التي كانت في بيئتهم الأولى بالجزيرة ، أو في بيئاتهم الجديدة بعد الفتح ، فمبلغ الأمر فيها أنها كما تقول المادة نفسها : عرف عملي أو قانون عرفي ـ وكل ما لهذا العرف من أثر أن يعتبر ويقدر وجوده ، عند تطبيق الأحكام ، وبذلك لا يكون العرف العملي أو القانون العرفي مصدراً للشريعة التي عرفت مصادرها من صاحب الرسالة الدينية ؛ واجتهدتفي اتباعه ، وأخذ ما أتاها ، والانتهاء عما نهاها عنه . . ومن أجل ذلك قلت إن تسمية هذه مصادر مادية للشريعة تعبير جرى . وغير دقيق معاً . . وقد جاء مبتسراً لم تمهد له دراسة تاريخية ، ولم تثبته دراسة مقارنة . . ونحن على كل حال لا نجزع من أن يكون العرف العملي في البلاد المفتوحة ـ رومانياً كان أو هندياً أو ما يكون ـ قد روعي في التشريع ، لأننا نقبل أكثر من هذا حين نعد شرعاً من قبلنا شرع لنا . . الخ . وحين نقرر أن الإسلام قد أبقى فعلاً بعض أعمال العرب وعاداتهم في الحج مثلاً ، لأن ذلك كان يتلاءم مع الوضع العملي والنظري للإسلام . . وهو تقريره الوحدة الدينية الإنسانية ، وتصديقه لما بين يديه من الكتاب . . فليفرخ روع القوم فإنا نقبل من ذلك ما تقره نواميس الإجتماع ، وسنن الحياة الحتمية ، وأما ما زاد عن ذلك فلا وجه له ولا أصل . . .

ولعل في المادة نفسها ما يقرر هذا المعنى العام إذ تقول ما عبارته . . . « نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن ، والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تحرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد العديدة التي فتحوها ، ما دام لم يكن عليها اعتراض دينين » .

فإنه ما دامت تراعى بطبيعة الحال أوامر القرآن التي هي مصدر الشريعة الأول ، وما دامت تراعى القواعد التي وضعها الرسول عليه السلام ، وهي السنة ، أي المصدر الثاني من مصادر الشريعة ، وما دام العرف القانوني

الموجود في البلاد المفتوحة ليس عليه اعتراض دينين ، فذلك هو التفاعل الطبيعي بين الطارئين وبين سكان البلاد ، وبين الشريعة التي حملوها والعرف القانوني الذي وجدوه ، وهي ما تقتضيه المرونة الحيوية والتأثر الاجتماعي ؛ ولا بأس به ، ولا عدوان على حقيقة ، وعلى هذا التفسير الذي تقرره المادة نفسها لا تكون تلك الأشياء التي تؤخذ في ظل التوجيه التشريعي الديني هي التي تسمى مصادر الشريعة .

وبقيت في المادة مواضع للملاحظة يستطيع القارىء إدراك ما فيها ؛ ولا ضرورة للوقوف المطول عندها ؟ .

أمين الخولي

الفهـــرس